

نظريّة وحلّة الوجوه

بين

ابن عربي والجياشي

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

الدراسة

مؤلفها عبد الباقي التريمان

تقديم

أ. د. محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب

كلية الآداب - جامعة البصرة

إهداءات ٢٠٠٣

الدكتورة/سهيل النرجس

لبنان

نَظَرِيَّةُ وَحْدَةِ الْوُجُودِ
ابْنِ عَرَبٍ ^{بَيْنَ} وَالْجِيَالِ

حقوق الطبع محفوظة
للمؤلف

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

طبع من هذا الكتاب
١٠٠٠ نسخة

الدكتورة سميلة عبد الباعث الترحمان
لبنان - بيروت - ص.ب: ٩٣٩٧/١١ الرمز البريدي: ١١٠٧٢٢٩٠
هاتف: ٦٤٦٤٩٧ - ٦٥٥٠٦٨/١

المكتبة الإسلامية : دراسات في التصوف الإسلامي (٢)

نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

الدراسة

سهيلا عبد الباقية الترمي

تقديم

الكتور عزي عباس عطيتو

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

منشورات مكتبة خضر

٢٠٠٢



الاهراء

الى روع والدي ..

.. اهري كتابي هذا

سريلا

تقديم

الحمد لله الذي برؤيئته نستعين وإلى احديته نتجه ونبتغي الوسيلة، فهو العلي
القدير الذي منه وجلت القلوب، وله عنت الوجوه، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب.

وبعد.

فلقد عالجت الدكتورة/ سهيلة عبد الباعث الترجمان موضوعاً شائكاً وجديداً على
المكتبة العربية بعامة والإسلامية بخاصة، وأعنى به "نظرية وحدة الوجود بين ابن
عربي والجيلي" "دراسة تحليلية نقدية مقارنة". وهو في الأصل رسالة علمية نالت بها
صاحبها درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة والاجتماع بكلية الآداب جامعة
بيروت العربية بمرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة
وتبادلها مع الجامعات الأخرى.

وقد استهدفت الباحثة من دراستها الكشف عن أصالة فكر الشيخين الجليلين
محيي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي، بالإضافة إلى محاولتها التصدي لمزاعم
المستشرقين وأرائهم المجحفة للتصوف ولرجالاته وذلك من خلال قراءة تحليلية نقدية
متعمقة لمذهبهما ولنصوصهما كما وردت في أعمالهما الرئيسية.

هذا وقد اقتضت تلك الدراسة أن تضع الباحثة أولاً بعض الافتراضات أو
التساؤلات الموجهة لبحثها والتي تدور حول: طبيعة وحدة الوجود، وأوجه الاتفاق
والاختلاف بين ابن عربي والجيلي في تصورهما لتلك الوحدة، والنتائج التي تمخضت
عن قولهما بوحدة الوجود، وهل سيقول الشيخان بوحدة الأديان وبالتالي نفي تكثرها
وتعددتها، ما سمة التصوف عند ابن عربي والجيلي - تصوف فلسفي أم تصوف قائم
على المنهج الصوفي.

تقع تلك الدراسة في بابين، الباب الأول خصصته للحديث عن مذهب وحدة
الوجود عند ابن عربي ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول عرضت فيه لحياة ابن عربي، أعماله، تلامذته، ومصادر فلسفته
التي تنوعت من مصادر غير إسلامية إلى مصادر أخرى إسلامية.

وقد تناولت في الفصل الثاني مذهب ابن عربي الصوفي من خلال حديثها عن أفكار الجواهر والأعراض، دائرة الوجود، الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات من جهة، وبالعالم من جهة أخرى، والصلة بين الله والعالم، والتفرقة بين مصطلحي القدم والحدث.

أما الفصل الثالث فقد عرضت فيه لفكرة الحب الإلهي ووحدة الشهود في مذهب ابن عربي وذلك من خلال تناولها لمفهوم الحقيقة والشرعية، وفكرة المعراج أو السلم الروحي.

أما الباب الثاني من تلك الدراسة فقد تناولت فيه الباحثة مذهب الجيلي الصوفي من خلال أربعة فصول: في الفصل الرابع عرضت لحياة الجيلي، مدرسته، شيوخه، تلامذته، وطبيعة عصره، كما ناقشت مذهب وحدة الوجود ومدى الاتفاق والاختلاف بين ابن عربي والجيلي بصدد فكرة الوجود وأوضحت موقف الجيلي من العلاقة بين الله والعالم، وذلك في الفصل الخامس.

وانتقلت في الفصل السادس إلى الحديث عن فكرة الحب الإلهي عند الجيلي واقتضى ذلك التفرقة بين فكرة الغناء عند المتصوفة، وفكرة النرفانا الهندية، وانتهت إلى أن الجيلي يقول بوحدة شهود كنتيجة للحب الإلهي والتجربة الروحية.

ويجئ الفصل السابع والأخير وهو بمثابة دراسة نقدية مقارنة بين ابن عربي والجيلي، أوضحت فيه أثرهما في التصوف الإسلامي وبخاصة عند النابلسي، البكري، والجزائري.

وقد اختتمت الباحثة تلك الدراسة بإبراز أهم النتائج التي توصلت إليها مستخدمة في ذلك منهجاً تاريخياً تحليلياً نقدياً فكرياً.

وأخيراً أقول لقد بذلت الدكتوراه/ سهيلة الترجمان جهداً بالغاً في تلك الدراسة التحليلية النقدية المقارنة بين ابن عربي والجيلي والتي استغرقت ما يزيد عن ست سنوات في السفر والترحال للبحث والاطلاع وقراءة النصوص وتحليلها من مصادرها الأصلية.

بالكتاب جهد واضح ينم عن عمق كاتبه وتمكنه من موضوعه وأحاطته المتعمقة
بتفصيلات الفلسفة الإسلامية بعامة والتصوف بخاصة.

ويسعدني سعادة غامرة أن أقدمه للقارئ في وطننا العربي الكبير من المحيط
إلى الخليج، متمنيا لمؤلفه كل تقدم وازدهار في دراسات مستقبلية.

والله تعالى من وراء القصد

إنه نعم المولى ونعم النصير

دكتور

حريي عباس عطيتو

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٨ رمضان ١٤٢٢ هـ

٥ ديسمبر ٢٠٠١ م

المقدمة

بلغت الحضارة المادية المعاصرة مبلغاً كبيراً من التقدم لم نشهد له مثيلاً في أي عصر آخر، بحيث خضعت حياة الأفراد والجماعات لقيمتها ومعاييرها التي تقيم كل شيء بمعيار المنفعة. وقد رافق هذا التقدم المادي تطوراً في الحياة الفكرية والعلمية في مختلف الميادين، بحيث غدا الإنسان العصري وكأنه محصلة هذا التطور ونتاج الفكر والعلم فيه. على أنه مهما اتسع نطاق هذا التطور وبُعِدَت آفاقه، ومهما أفاد منه المجتمع، فإنه لا يغني الإنسان عن ذلك الجانب الخفي الكامن في داخله، والذي لا يقل شأناً عن الجانب المادي. ولا أدنى روعة، ولا أقل نفعاً عن التطور العلمي، ذلك الجانب هو الجانب الروحي الذي ينطوي على معاني الحق والخير والجمال، تلك المعاني السامية التي طالما سعى الإنسان ليحيا في ظلها حياة كريمة متزنة، ليسمو بالنفس إلى المقامات العليا، مجردة عن شوائب المادة وأدرانها، مزهوة بنفائنها، متعلقة بالمقامات الخلقية، متعرضة في معراجها الروحي للنفحات الإلهية، تلك هي الحياة التي صورتها ودعت لها الأديان، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا في حقبات متباعدة في التاريخ، وكان لظهورهم أبعد الأثر في التَّسامي بالإنسانية عن حضيض المادة، والصعود بها إلى عالم الروح.

وقد تجلّت هذه الصورة أول ما تجلّت في حياة النبي ﷺ ومن تبعه من الصحابة والتابعين. ومن بعدهم في حياة الزهاد والمتصوفين. فحياتهم قوامها تركية النفس وتنقية القلب وتخليّة الروح من كل أمر مادي، ودعائتها النظر إلى الكون بعين الوحدة التي لا تفرقة فيها، وغايتها المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، حياة جديرة بأن يقتدى بها، وتعتق مثلها قولاً وعملاً، بعيداً عن كل أثر مادي تضيق فيه المثار الروحية والقيم الخلقية. وأكبر الظن أن الإنسانية الآن بأمر الحاجة إلى مثل هذه الحياة الروحية وقيمتها ومعاييرها ومثلها عن أي وقت مضى، وذلك لما نراه من تكالب الأفراد والجماعات على الترف الحسي، والإمعان في شهوة الغلبة والسيطرة.

والدراسة التي بين أيدينا هي محاولة للكشف عن هذا الجانب الدفين في النفس البشرية وما يعمرها من الحقائق الإلهية، وتلمس وجودها في ثنايا تراثنا، ذلك التراث الصوفي الإسلامي الذي عملت فيه معاول الهدم والتخريب لطمس معالمه وتغيير ملامحه الحقيقية بأيدي الجهلة ومدّعي التصوف، ممّن ألبسوا الباطل بالحق، وأسأوا التصرف، وجعلوا التصوف وأهله عرضة لسهام الطاعنين، منكرين جهودهم وفضلهم على حفظ القيم الروحية والخلقية التي يتحصن بها الإسلام ضد الانحراف الخلقي والسيطرة المادية، متناسين لماله من دور حضاري في التحقق بالعلم الصحيح والمعرفة اليقينية التي نالوها من الله هبة وكرماً، وذلك لما صفت قلوبهم، وظهرت نفوسهم، وتفتّ أخلاقهم، فوقفوا عند باب الحضرة الإلهية يستلهمونها العلم والمعرفة، فانكشفت لهم الحقائق التي استغلقت مفاهيمها على من هو سواهم من أهل الفكر والنظر، فرمواهم بالكفر والزندقة والإلحاد، غافلين عن رياضتهم الروحية، وسجاداتهم العملية، وأذواقهم ومواجيدهم النفسية، ومكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية، فوصفوه بما وصفوا به أصحاب الفكر والنظر من الفلاسفة، بل جعلوهم متفلسفين فأضاعوا بذلك ثمرة جهودهم ومعاناتهم التي بذلوها للتحقق بالقرب الإلهي ونيل العلم منه، ظننا منهم بأن التفلسف يرفع من شأن صاحبه، على حين يتحقق للصوفي العلم اليقيني بالتفلسف الإلهي، فيكون الله معلمه لكل علم ومعرفة، بعيداً عن الشك والارتياب، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه، أو حتى الوقوف منه موقفاً لا أدرياً.

ولما كانت لغة العموم لا تف بالتعبير عن المعاني والأذواق وتسمي مجازات الصوفية فقد استخدم الصوفية بعض الاصطلاحات الفلسفية الشائعة في عصرهم لتقريب معناها إلى أصحاب القول المنكرين عليهم علومهم، فاعتبرت الإلفاظ هذه من باب التفلسف للجانب الروحي، فصرفوها إلى غير معانيها، وحملوها من المعاني ما لا تحتل، وكان لضيق أفقهم عن الإحاطة بهذا العلم أن جعلوا المتصوفين في عداد المتفلسفين وغلطوهم في كثير من القضايا والأمور الروحية والأفكار الإلهية، فانتكسرت أذهانهم باصطلاحهم وفهم إشاراتهم، حتى قال فيهم من شهد لهم بالعلم والمعرفة من كلامهم تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف وإضافات هي في علمهم وعند

أمثالهم معلومة، وعند غيرهم من الجهال مجهولة، من هؤلاء الصوفية الشيخان محي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي.

ولعلي أبين فيما جئت به في رسالتي هذه "وحدة الوجود بين ابن عربي وعبد الكريم الجيلي" طبيعة هذه الوحدة في الوجود وأكون قد كشفت عن حقيقة هذا العلم الحاصل لنوي العرفان بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحق والتوجه إليه بالتعزية والافتقار التام، وتغريغ القلب بالكلية عن سائر التعلقات الكونية، فأظهر بذلك حقيقة علمهما وأصالتهما فيما جاء به، بعد أن وقفت على حالهما وعرفت ثمرة جهودهما، فأكون بذلك قد وقّيت هذين الشيخين حقهما فيما جاء به من العلم الإلهي الموهوب ودور التراث الصوفي الإسلامي في تثبيت ذلك بعيداً عن تأثير المستشرقين وآرائهم المجحفة بحق المتصوفين، وكذلك من تابعهم من الباحثين الذين وقعوا في حبالهم، فعمدوا إلى تشويه حقيقة التصوف وعلومه بما أوحته لهم نفوسهم من نفث أحقادهم ضده. وقد كان لطول المدة التي قضيتها في صحبة هذين الشيخين والتعمق في كتبهما والاطلاع على آرائهما أثره في صدق الظن على تصوفهما ومصدره القائم على الكتاب والسنة، والأخذ عن الله ورسوله ﷺ مباشرة دون واسطة، فهما من رجال الله المؤمنين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فصدق عليهما قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْعِصْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ وقوله: "إن من العلم كهينة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله".

كل هذه الاعتبارات حملتني على توخي الدقة في التعبير والتبسيط والتيسير، مع المحافظة على الحقائق كما هي واردة في النصوص، كي تكون الدراسة موضوعية متكاملة، لا ظهور لنزعة شخصية فيها، مراعية لمنهجها الذوقي الكشف في الوصول إلى معرفة الحقيقة بعيداً عن الأدلة العقلية النظرية، وذلك في سبيل كسر حدة المادة وإظهار فضل الروح في كشف الحقيقة التي تدور حول الله والإنسان والعالم، بعيداً عن أي أثر خارجي يؤثر في الدراسة سلباً أو إيجاباً، وكان لنا في كل ذلك هدفان هما: أولاً: محاولة للكشف عن حياة ابن عربي والجيلي ومنشأها الديني الذي يعبر عن عاطفة صادقة لا يخالطها أي فكر دخيل على الإسلام، بل قوامها ما يستمد من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام.

ثانياً: الكشف عن حقيقة مذهبهما الصوفي الإسلامي بإبرازه في صورة متكاملة الأجزاء ومتصفة بالموضوعية.

- أما الفروض الموجهة للبحث، فنتلخص في بعض التساؤلات التالية:
- ما طبيعة وحدة الوجود التي قال بها الشيخان ابن عربي والجيلي؟
- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في تصورهما لتلك الوحدة؟
- هل يمكن اعتبار ابن عربي والجيلي صوفيين أكثر كونهما فيلسوفين؟
- ما الأثر الذي تركه ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي بوجه عام؟
- ما أوجه الاختلاف بين ابن عربي واسبينوزا في تصورهما لوحدة الوجود؟
- ما الذي ترتب على قول ابن عربي بوحدة الوجود؟
- هل سيقول ابن عربي ومن بعده الجيلي بوحدة الأديان وبالتالي نفى تكثرها وتعددها؟

- ما طبيعة التصوف عند كل من ابن عربي والجيلي، هل كان تصوفاً فلسفياً أم تصوفاً خالصاً قائماً على المنهج الصوفي؟

وقد جاءت الرسالة في بابين: يحتوي الباب الأول - والذي يُعد دراسة خاصة عن مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي - على ثلاثة فصول.

الفصل الأول بعنوان ابن عربي: الرجل، حياته وأعماله وتلامذته، وفيه أشرنا إلى أهم المصادر التي تأثر بها في تناوله لنظرية وحدة الوجود، وكيف أنها تعددت وتعدت من مصادر غير إسلامية إلى مصادر إسلامية.

وفي الفصل الثاني: تناولنا مذهب الصوفي ومفهومه للتوحيد ومعنى الوجود الذي يدور عليه هذا المذهب، ويقوم على عدة نقاط تدور حول فكرة ابن عربي في وحدة الوجود من حيث إطلاقها ومراتبها، والجوهر والأعراض فيها، ودائرة الوجود التي يستخدمها للدلالة على التكامل القائم في مفهومه للوجود. كما بينّا موقفه من الذات الإلهية من حيث علاقتها بالصفات، وكذلك علاقتها بالعالم، والصلة بين الله والعالم، وقد أشرنا إلى دور المشيئة الإلهية والمدد الإلهي في قضية الخلق والتفرقة بين اللقم

والحدوث. والانتهاء إلى القول بالجبرية في مذهبه كما ينتهي إلى الفناء الذي هو الغاية القصوى للصوفي.

أما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه لفكرة الحب الإلهي ووحدة الشهود عند ابن عربي باعتبارها نتيجة مترتبة على الفناء والقرب الإلهي. وفيه أشرنا إلى وحدة الأديان وموقفه من الحقيقة والشرعية والمعراج أو السلم الروحي، ذلك أن ابن عربي في قوله بين الحقيقة والشرعية قد حدد لنا طريقه الصوفي من خلال معراجه الروحي، حيث ظهرت طبيعة التصوف عنده وهو الذي يعتمد طريق الذوق الكشف كطريق طبيعي للصوفي في حياته الروحية المتكاملة. وقد أثبتنا الجانب الروحي عنده كصوفي متحرر من قيود العقل وسيطرته ونفي ما وُصف به بالجمع بين التصوف والتفلسف.

أما الباب الثاني - والذي يُعتبر بمثابة دراسة خاصة عن الجيلي - فقد جاء في أربعة فصول في وحدة الوجود.

ففي الفصل الرابع تحدثنا عن حياة الجيلي وأعماله ومنهجه الصوفي، وخصائص مدرسته وشيوخه وتلاميذه، وطبيعة عصره. كما توقفنا عند أثر ابن عربي ومدرسته في بحث شخصية الجيلي الصوفية.

وفي الفصل الخامس تناولنا مذهب الجيلي في وحدة الوجود، وتصوره للوجود ومراتبه مع توضيح بالرسم البياني لذلك.

وقد أشرنا إلى مدى الاتفاق والاختلاف بين الجيلي وابن عربي في صدد فكرة الوجود بين مطلق وخروج عن الاطلاق بحركة دائمة مستمرة بعيداً عن السكون والجمود. كما أوضحنا موقف الجيلي في العلاقة بين الله والعالم، وعن صلة الله بالعالم من حيث الخلق والإيجاد وفعل الإرادة الإلهية. ثم ناقشنا رأيه في الخلق هل هو من عدم أم بواسطة، مما أدى إلى القول بالأعيان الثابتة.

ويتناول الفصل السادس فكرة للحب الإلهي وما يتبع ذلك من فناء العبد عن الوجود الخارجي حتى يتحقق بعدها بالبقاء. وبيننا أثر فكرة الحلاج في الفناء، والفناء في فكرة النرفانا الهندية حيث ينتهي إلى توحيد الأديان في مصدر واحد هو الله رغم تعدد المظاهر فيها. ذلك أنه نتيجة للفناء انتهى الجيلي إلى شهود الحق فكانت وحدته

شهودية كثرة للحب الإلهي، وهي من علامات الكمال للإنسان، ونتيجة حتمية للتجربة الروحية التي يعانيتها الصوفي في حياته.

وأخيراً يأتي الفصل السابع من البحث وقد خصصناه للدراسة النقدية المقارنة بين ابن عربي والجيلي حيث رصدنا أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وأوضحنا الأثر الذي تركاه في التصوف الإسلامي خاصة عند النابلسي والبكري والجزائري وغيرهم. وقد دعمنا بحثنا بالنصوص التي اعتمدنا عليها في استخلاص نتائج، وهذا يفسر لمَ اشتمل البحث على الكثير منها، حيث أن إيراد النصوص يضيف على البحث الصفة الموضوعية التي تتمثل في أن يعبراً عن مذهبهما بأسلوبهما واصطلاحاتهما وطريقتهما الخاصة وهذا ما يفرضه علينا البحث لإثارة الطريق أمام المطلع عليه، وإيراد هذه النصوص بما يزيد من إيضاح الأمر وتثبيته.

ونرجو أن نكون قد وفقنا إلى ما هدفنا إليه وهو إعلاء شأن التصوف وإظهار قيمته الروحية دون ربطه بالفلسفة القائمة على الفكر، لأنه يتضمن قيمته العلمية والخلقية والأدبية في ثناياه دون الاستعانة بقوة العقل وما ينطوي عليه من فكر ونظر. وقد اشتملت خاتمة البحث على أبرز النتائج التي توصلت إليها من دراسة هذا الموضوع والتي تعتبر بمثابة إجابات عن الأسئلة أو الافتراضات التي وضعتها في مقدمة البحث.

أما المنهج المستخدم في إعداد البحث - فكان المنهج التاريخي التحليلي النقدي المقارن. وقد اعتمدت في ترتيب الهامش على الترتيب للمصادر والمراجع والنجمة للتتليل على الأعلام والمواضع والمصطلحات.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في تناول الموضوع والله تعالى من وراء القصد إنه نعم المولى ونعم النصير.

ركترة

سهيلة عبد الباعث الترماني

بيروت في ١٩ ذوالقعدة ١٤١٨ هـ
١٧ آذار ١٩٩٨ م

الباب الأول

محي الدين بن عربي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الأول

ابن عربي: الرجل، أعماله، تلاميذه، مصادر نظرية وحدة الوجود

- أولاً:
- حياته
- شيوخه وأساتذته
- بيئته وخصائص عصره
- تلاميذه
- أعماله

ثانياً: مصادر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

- ١- المصادر غير الإسلامية:
 - المصادر الشرقية القديمة: الهند والفرس
 - المصدر اليوناني: الفلاسفة الطبيعيون الأوائل: الإيليون، الرواقيون، الأفلاطونية المحدثة: أفلوطين.
- ٢- المصادر الإسلامية:
 - القرآن الكريم
 - الحديث
 - علم الكلام
 - التصوف

أولاً: حياته:

يُعدّ ابن عربي من أبرز شخصيات التصوف، فهو "سلطان العارفين" و "الشيخ الأكبر"، وهذان اللقبان يشيران إلى مكانة ابن عربي وأهميتها في مجال التصوف ورجاله.

فقد زحرت كتب التراجم بسيرة الصوفي الكبير حكيم مرسية الشيخ محي الدين بن عربي، الذي طبقت شهرته الآفاق، وعمّ ذكره البلاد، فذاع صيته وارتفع شأنه، وعلا مقامه، وكثر حوله الكلام ما بين مؤيد ومعارض، وانبرى عدد كبير من تلامذته ومؤيديه للدفاع عنه، وشهدوا له بالولاية والعلم والعرفان، كما كثر الناقمون عليه ووُصفت عقيدته بأعظم المتناقضات. وما قدمه لنا في كتبه من ذكر أحواله في حله وترحاله، يفوق في أهميته ما ورد على لسان مترجميه، لما ينطوي عليه من الصدق والصحة، فهو يضع أمامنا الإطار الواقعي الواضح للبيئة الإسلامية الأندلسية والمشرقية، وللعصر الذهبي الذي قضى فيه حياته المليئة بالأحداث ما بين قلق دائم وترحال دائم.

وُلد ابن عربي في أسرة عريقة تعتر بأصلها العربي السامق، فهو من نسل حاتم بن عبد الله الطائي^(١) أخي عديّ بن حاتم الصحابي^(٢)، من قبيلة طيء عهد النبوغ والتفوق العقلي في جاهليتها وإسلامها^(٣)، وقد قال فيها:

أنا العربي الحاتمي أخو الندى لنا في العلا المجد القديم المؤثر

ذلك أن عدياً الطائي كان قد أسلم وحسن إسلامه، وثبت هو وقومه على الإسلام يوم ارتدّت العرب، وشهد فتح المدائن، وفُتّحت عينه يوم الجمل، وتوفي سنة ٦٨ هـ. عنى نحو ١٢٠ سنة^(٤).

(١) ابن عربي (محي الدين)، رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والتأصيل النبوي،

مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، (بدون تاريخ)، ص ٢٣.

(٢) ابن عربي (محي الدين)، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٣) ابن عربي (محي الدين)، رسالة روح القدس، تقديم بدوي طه علام، ط ١، ط ٢، ط ٣، القاهرة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ص ٩. (انظر المقرئ، نفع الطيب في عصره).

الطبيب، الجزء السابع، مطبوعات دار المأمون، ص ٩٢.

(٤) المقرئ، المصدر السابق، الجزء السابع، ص ٩٢.

اختلف المترجمون حول كنيسته، فمنهم من دعاه أبا بكر، على حين دعاه مترجمون آخرون ممن عاصروه أبا عبد الله، فهو إذن أبو بكر محمد بن عليّ، على ما جاء في ترجمته في فوات الوفيات لابن شاکر الکتبي^(١)، وشذرات الذهب لابن العماد^(٢)، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده^(٣)، وميزان الاعتدال للذهبي^(٤)، وجامع كرامات الأولياء للنبهاني^(٥)، ونفح الطيب، للمقري^(٦)، وغيرهم ممن ترجموا له وهم كثر. أو أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائفي الأندلسي كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية^(٧) وغيرها من الترجمات الحديثة^(٨)، وكما سمّي هو نفسه في بعض شعره فقال:

أقول هذا وأنا محمد بن العربي^(٩)

- (١) ابن شاکر الکتبي - فوات الوفيات، مكتبة النهضة، القاهرة، دون تاريخ، ج٢، ص ٢٤١.
- (٢) ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة ١٣٥٠هـ - ج٥، ص ١٩٠.
- (٣) طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط. الأولى، حيدر آباد الدکن، الهند ج١، ص ١٨٧.
- (٤) الذهبي (محمد بن أحمد) ميزان الاعتدال، ج٣، ص ١٨٧.
- (٥) النبھاني (يوسف بن إسماعيل) جامع كرامات الأولياء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة ١٣٢٩هـ، مكتبة البابي الحلبي ١٩٦٢م، ج١، ص ١١٨.
- (٦) المقري (أحمد بن محمد التلمساني) نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب تحقيق د. محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩، ج١، ص ٤٠٤.
- (٧) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مادة ابن عربي، ص ٢٣١. (انظر ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، الجزء الخامس، ص ١٩٠، المقري، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ٩٩). اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، (معجم اصطلاحات تصوفية، حققه وقدمه به بهاء عبد الوهاب الجبلي، ط. أولى، دار الإمام مسلم، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص ٥).
- (٨) أنظر بلاثيوس (ميجل أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٥م، ص ٥ (لقد أشار فيه بلاثيوس إلى مدى انتفاعه بكتب ابن عربي وذكر منها: ذخائر الاعلاق، والديوان الأكبر، والنصوص، والفتوحات - والمواقف ومحاضرات والتدبيرات الإلهية) وقد اعتمد عليها في دراسته لابن عربي.
- (٩) سيد الأهل (عبد العزيز)، محي الدين بن عربي، ط. أولى، بيروت، ص ٤.

ومن ألقابه الشيخ الأكبر، ومحي الدين، وابن العربي، وابن عربي كما عرفه أهل المشرق، وذلك تمييزاً بينه وبين القاضي أبو بكر بن العربي المعافري^(١) المتوفى سنة ٥٤٣هـ. أي قبل مولد الشيخ الأكبر بسبعة عشر عاماً تقريباً^(٢). وعرف أيضاً بابن أفلاطون^(٣)، وسماه قوم قطب الله ووليّه والعارف بالله^(٤).

وهناك العديد من التراجم القديمة التي أضافت له ألقاباً وتسميات تفرّدت بها دون سواها. يقول فيه أقصى القضاة أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود الأنسي القزويني في كتابه المسمى "آثار البلاد وأخبار العباد" حين وصل إلى ذكر إشبيلية "مدينة كبيرة بالأندلس... تميزت بكل ميزة من طيب الهواء، وعذوبة الماء، وصحة التربة (والزرع والضرع) وكثرة الثمرات من كل نوع، وصيد البر والبحر، يُنسب إليها الشيخ محي الحق والدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي رضي الله عنه، رأيتُه بدمشق سنة ثلاثين وست مائة"^(٥).

وقد ذكره أبو الحسن الخزرجي (ت ٨١٢هـ) _ وهو ممن توقفوا فيه لعدم وقوفه على حقيقة معانيه ومقاصد مبانيه _ في كتابه "العسجد المسبوك" لما وصل إلى

(١) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، الإشبيلي، المالكي، قاضٍ من حفاظ نحاسية، ... بإشبيلية ورحل إلى المشرق، برع في الأدب وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الشريعة. وسمعه كتباً في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ، ولي القضاء بدمشق، ... بقرب فاس ودفن فيها، ويعود تاريخه إلى (٤٦٨-٥٤٣هـ) (١٠٧٦-١١٤٨م) (١٠٠٠هـ) (الإعلام مجلد ٧ ص ١٠٦).

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ علي القورنسي)، الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي (مستند العارفين)، دار الكاتب العربي، مصر، ١٩٦٨م، ص ١٧.

(٣) بلاثيوس (ميجل أسين)، مرجع سابق، ص ٥.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، ص ٢٣١.

(٥) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، ... ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٤٩٧، (وانظر القاري البغدادي إبراهيم بن عبد الله ... في محاسن الشيخ محي الدين، تحقيق د. صلاح المنجد، مؤسسة التراث العربي، ... ١٩٥٩، ص ٣٧).

ذكر الشيخ محي الدين فقال: "هو الشيخ الإمام، العالم الفاضل، الكامل البارع، وليّ الله تعالى، أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي الأندلسي، الملقب بمحي الدين والمشهور بابن عربي رضي الله عنه، كان وحيد زمانه وفريد أقرانه، شيخ أهل الوحدة..."^(١). ويقول ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) في "البداية والنهاية": "هو الشيخ الإمام محي الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن عربي رضي الله عنه"^(٢). وقد حكى عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٦٩٨-٧٦٨هـ) في تاريخه عن الشيخ شمس الدين بن الذهبي (ت ٧٤٨هـ) حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام لما ذكر الشيخ محي الدين أنه قال في ترجمته: "هو الشيخ الإمام، الزاهد، الولي، بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المفيدة والتصانيف السعيدة، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي... الملقب بمحي الدين، المعروف بابن عربي رضي الله عنه"^(٣).

وقد أجمعت المصادر على أن مولده كان بمُرسية بالأندلس يوم الاثنين، السابع عشر من رمضان المعظم، سنة ستين وخمسائة هجرية^(٤): (٢٨ يوليو/تموز سنة ١١٦٥م). وهي مدينة مُحدثّة إسلامية بُنيت في أيام الأمويين الأندلسيين، وهي في شرقي الأندلس، تشبه إشبيلية في غربه بكثرة المنازه والبساتين^(٥) _ وكان مولده في

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣٧. (ومازال كتاب العسجد المسبوك مخطوطاً لم يحقق ولم يطبع).

(٢) ابن كثير (أبو الفدا الحافظ)، البداية والنهاية، الجزء الثالث عشر، ط الأولى ١٩٦٦، مكتبة المعارف، بيروت، ج ١٣، ص ١٥٦، (انظر القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣٧).

(٣) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٧، (انظر المقرئ، نفح الطيب، مصدر سابق ص ٦، دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٣٢، عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق ص ١٨، اسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٥).

(٥) الجابي، عن خاتمة الفتوحات المكية، ط بولاق لمصححها محمد قطة العدوي من علماء مصر، مرجع سابق ص ٦، (وانظر نفح الطيب المقرئ الجزء السابع، ص ٩٥).

عهد خلافة "المستجد" ^(*) في المشرق، على حين كان يحكم مرسية وبلنسية ابن مردنيش ^(**)، وهو أمير مستقل بإمارته عن سلطان الموحيدين، الذي تولى سلطانه الثالث أبو يعقوب يوسف الملك بعد أبيه عبد المؤمن الذي امتد سلطانه على سائر إسبانيا. ذكره ابن عربي في فتوحاته برواية عنه قال: كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس، يقال له محمد بن سعد بن مردنيش، الذي ولدت أنا في زمنه وهي دولته بمرسية ^(١). كما أشار إلى مولده في زمن الخليفة في المشرق بقوله: وفي زمان هذا الخليفة "المستجد بالله بن المقتفي، واسمه يوسف، ويكنى أبا المظفر" ولدت أنا بمرسية في دولة أبي عبد الله بن مردنيش بالأندلس، فكنت أسمع الخطيب يوم الجمعة يخطب باسم المستجد بالله ^(٢).

(*) يوسف (المستجد) بن محمد (المقتفي) بن المستظهر، أبو المظفر تميمي، من حنابلة شافعية العباسية ببغداد. يبيع له بعد وفاة أبيه سنة (٥٥٥هـ) كل من أحسن الخلفاء من بعده رعيته، توفي في بغداد (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط ميسر ١٣٤٨هـ، ص ١٨٧٠، ج ١١، ص ٩٦، ١٣٤، التاريخ اليمني، مائة الحجاز، جزء ١، ط ميسر ١٣٧٩، ص ٣٧٩، من حوادث الزمان، ط القاهرة، ج ٣، ص ٣٧٩، من تاريخ ابن خلدون، مائة الحجاز، جزء ١، ط ميسر ١٣٨٤، ص ٨، ج ٢٨٤).

(**) محمد بن سعد بن محمد بن أحمد بن مردنيش أنجاسي، أبو عبد الله، من حنابلة شافعية، ولي مرسية وضم إليها بلنسية وشاطبية ودانية ونقلت له الأخوان، وكتب وزيراً لبلنسية بالفرنج ضد حرب الموحيدين، واتسع نطاق إمارته لضم قرطنة، شيبونة، وكندة بمصر، وجميع الأندلس فنهض الموحدون لقتاله وحاصروه بمرسية، مات سنة ١١٨٧هـ (مستدرر صلاح الدين خليل بن أيبك، التوقيات، نسخة حقه بمكتبة أحمد الثالث بالأممية رقم ٢٩٢، ج ٣، ص ١٨٩، الإعلام لأن قاضي شيبونة، محفوظ في مكتبة ميسر، رقم ١٣٩٦، ب، ١٩٧، ابن الخطيب (نسان الدين) كتاب الأحاطة في أخبار غرناطة، ط ميسر ١٣٩٦، هـ، ج ٢، ص ٨٥).

(١) ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية في معرفة أسرار الصائفة وشمسية الحروف، ط ميسر، طبعة حجرية (بولاق)، مصر، ص ٢٦٤.

(٢) ابن عربي (محي الدين)، محاضرات الزهراء ومسامرات الأخيار، الجزء الأول، ط ميسر، ١٣٢٢هـ/١٩٠٦م/ ص ٣٤.

وقد أشار ابن النجار^(*) (ت ٥٧٨-٦٤٣هـ) كما جاء في الدر الثمين إلى تأكيد مولده هذا فقال: اجتمعت بالشيخ محي الدين رضي الله عنه بدمشق، فوجدته إماماً عالماً كاملاً متبحراً في العلوم، راسخاً في الحقائق، فاتخذت عنه شيئاً من مصنفاته، وسألته عن مولده فقال: "ولدت بمرسية ليلة الاثنين، سابع عشر رمضان سنة ستين وخمس مئة"^(١) وهكذا.

ولد ابن عربي من أبوين كريمي المحتد، وفي ظل أسرة عريقة غنية نبيلة وافرة التقوى^(٢). فكان من أبناء الملوك والأعيان ورؤساء ذلك الزمان، وكان علي بن محمد وزير صاحب إشبيلية سلطان الغرب آنذاك، وهو سليل أسرة عريقة في العلم والتقوى والجهاد^(٣). فقد كان جدّه الأعلى عبد الله الحاتمي أحد قادة الحروب وأبطال الفتوحات، وكان جدّه الأدنى أحد قادة الأندلس وعلماؤها، والده كان فقيهاً محدثاً رغم قربه من السلطان، وهو من أعلام الزهد والتقوى والتصوف^(٤).

أما أمّه فهي امرأة صالحة واسمها "تور" فقد كانت تحته دائماً على ارتياد طريق الصلاح، واتباع سبيل الهدى، ولم تجزع حين ترك ابنها الدنيا وسلك طريق الزهادة والتقوى^(٥)، ذلك أنها من نسل أبي مسلم عبد الله بن ثوب

(*) ابن النجار (٥٧٨-٦٤٣هـ) محمد بن محمود بن أنحن بن هبة الله بن محسن. أبو عبد الله، محب الدين بن النجار، مؤرخ حافظ للحديث، من أهل بغداد، وصاحب تاريخ بغداد، مولده ووفاته فيها، رحل إلى الشام ومصر والحجاز وفارس وغيرها. واستمر في رحته ٢٧ سنة اجتمع بأبن عربي في دمشق. وكان ثقة متقناً كما وصفه الذهبي في العبر، له تصانيف كثيرة. (فوات الوفيات، الجزء الثاني، ص ٢٦٤، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ٢٢٦، الدر الثمين، ص ٣١).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣١.

(٢) بلاثيوس (أسير)، مرجع سابق، ص ٦.

(٣) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٢٢.

(٤) سيد الأهل (عبد العزيز)، مرجع سابق، ص ٤.

(٥) فرعي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ١٩.

الخلواني^(١) الزاهد المعروف المتوفى سنة ٦٢ هـ (٦٨٤م). وكان أخواله من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدرة، أحدهما يحيى بن يغان الذي تخلّى عن عرشه في ثلثمائة، ولزم خدمة عابد متبذل فرض عليه كسب قوته من الاحتطاب في الجبال وبيع الحطب في طرقات عاصمة ملكه. وكان شيخه يقول لطالبي الدعاء منه: التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان فإنه ملك فزهد، ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما ندأزهد ولم يزل كذلك حتى درج ودفن خارج تربة الشيخ، وقبره اليوم بها يزار^(٢).

أما خاله الثاني فهو أبو مسلم الخلواني الذي كان يقوم الليل، فإذا أدركه العباء ضرب رجله بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه: أنتما أحق بالضرب من دابتي^(٣). أما أعمامه، فكان منهم "عبد الله بن محمد" الذي كانت له قدم ثابتة في الطريق ووصل إلى درجة من درجات كبار الصوفية، وهي درجة جلاء البصيرة، معرفة بواطن الأمور. قال ابن عربي فيه: "كان لي عم أخو والذي شقيقه، اسمه عبد الله بن محمد بن عربي، كان له هذا المقام (أي مقام شمس الأنفاس الرحمانية)^(٤)"

(١) عبد الله بن ثوب (يضم ففتح) الخلواني: تابعي، فقيه عند زاهد، بعثته ندمي موحدة الشام، أصله من اليمن، أدرك الجاهلية، وأسلم قبل وفاة النبي ﷺ ولم يره، قدم نفسه في خلافة أبي بكر وهاجر إلى الشام، وفاته بدمشق وقبره بداريا وكان يدعى: أبو مسلم حنبل هذه الأمة. (الذهبي، شمس الدين) تذكرة الحفاظ، ط حيدر آباد ١٩٥٥، ج ١، ص ١٦٠، أبو عبد الاصفهاني، حلية الأولياء، ط مصر، ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ م، ج ٢، ص ١٢٢، خلاني، (محمد بن شاكر بن أحمد) فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط مصر ١٩٦٣، ج ١، ص ٢٠٩. ابن الأثير، أشتاب في تهذيب الأسماء، ط مصر ١٣٥١ هـ، ج ١، ص ٣٩٥، ابن عساكر، تهذيب التاريخ، تهذيب وترتيب عند معاني من أحمد بن عيسى، ط دمشق ١٣٢٩-١٣٤٩ هـ/١٩١١-١٩٣٠ م، ج ٢، ص ٣١٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بوق) ص ٢١٩، (صدر)، ص ٢٢٢.

(٣) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٣، (نظر أجنبي، مرجع سابق، ص ١٠٠، ص ١٠١). أميون بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧.

(٤) هذا المقام قد بلغه فيما يقول ابن عربي الكثيرون من صوغية الأنفس، وجمع من عربي بواحد منهم في بيت أنقدس وبمكة، فسأله يوماً في معاناة فقد لأبن عربي: "هل سمع شيئاً". فعلم ابن عربي أنه من أهل هذا المقام (الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٤٠).

حساً ومعنى، شاهدت ذلك منه قبل دخولي لهذا الطريق في زمان جاهليتي^(١).

في هذا الوسط العامر بالزهد والتصوف قضى ابن عربي سني طفولته، في مدينة مرسية، وكانت تحت حكم ابن مردنيش، ولم تلبث جيوش الموحدين أن زحفت إلى الأندلس واستولوا على أغلب مدنها، فأعد لهم ابن مردنيش جيشاً وخرج لقتالهم، وتبادل الفريقان النصر والهزيمة حتى انتهى أمر ابن مردنيش إلى الإذبار، فهزم في ذي الحجة سنة ٥٦٠هـ، وابن عربي في ذلك الوقت في شهوره الأولى، وحاصر الموحدون مرسية فترة من الزمن ثم ألقوا عنها، ثم أعادوا هجومهم عليها مرة أخرى وشدتوا الحصار، وأخيراً استسلم "بنو مردنيش". أثروا الطاعة "لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي" سنة ٥٦٧هـ.

إذن كانت طفولته الأولى في "مرسية" في ظل ذلك الصراع الدائر حول المدينة، ولكن ذلك لم يكن ليشغل أسرته عن إعداد هذا الطفل لمستقبله، فدفعوه إلى من يأخذ بيده لحفظ القرآن الكريم^(٢)، وهكذا كانت نشأته تقيّة، ورعة، نقيّة من جميع الشوائب، فدرج محي الدين في جو عامر بنور التقوى^(٣). لما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره، انتقل والده إلى إشبيلية، وحاكمها آنذاك "السلطان محمد بن سعد"، وهي عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس.

شيوخه وأساتذته:

تلقى ابن عربي تربية أدبية ودينية كاملة، حيث كان بعد ذلك يُشير في كتبه مراراً إلى شيوخه في القراءات والتاريخ والأدب والشعر والحديث، وقد قرأ في إشبيلية الكتب الرئيسية في كل فن رغم ميله عن الزهد وانشغال قلبه بالأدب والصين، وفي إشبيلية شرب محي الدين ودرج، وما كاد لسانه يستبين حتى دفع به والده إلى عميد الفقهاء آنذاك وهو أبو بكر محمد بن خلف اللّخمي الإشبيلي "أستاذة في علم القراءات.

^(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٤٠.

^(٢) فرغني (عد: تحفيظ)، مرجع سابق، ص. ص ٢٠ - ٢١.

^(٣) ابن عربي (محي الدين)، رسالة روح القدس، ص ٩.

وهو من أكبر العارفين بالقراءات والعربية، وكان مقدماً فيها، وله مؤلفات نافعة في اللغة والقراءات والتفسير. توفي سنة ٥٨٦هـ.

قرأ ابن عربي القرآن الكريم بالسبع على هذا الأستاذ الفاضل، وانتفع في ذلك أيضاً بكتاب الكافي في القراءات السبع عن طريق ابن مؤلفه أبي الحسن محمد بن شريح الرُّعيني (ت ٤٥١-٥٣٩هـ)، الذي كان يحدثه بهذا الكتاب عن أبيه^(١).

كما انتفع بهذا الكتاب أيضاً عن طريق شيخ آخر هو: أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد القرطبي المعروف "بالشرائط"، وكان عالماً بالقراءات وطرقها، بصيراً باللغة العربية وأدائها، له حظ في قرص الشعر، فاضلاً، زاهداً ورعاً، وقد توفي سنة ٥٨٦هـ^(٢). كما تلقى علومه في مذاهب القراء السبعة وأجيز في ذلك إجازة عامة وذلك على يد قاضي مدينة "قاس" "أبو محمد عبد الله البازلي" قال: "حدثني بكتاب التفسير في مذاهب القراء السبعة" لأبي محمد (مكي) بن أبي طالب المقرئ، عن أبي بحر سفيان بن القاضي، عن المؤلف بجميع تاليف المكي أيضاً وأجازني إجازة عامة^(٣).
قرأ ابن عربي أيضاً كتاب "التيسير" لأبي عمرو الداني على شيخ جنب هو "أبو بكر محمد بن أبي حميرة"^(٤)، وكان والد هذا الشيخ من أهل الحلفاء والعلم والمعرفة، كان شديداً في الحق، وتلقى ابنه أبو بكر عنه علومه ومعرفة، وفهمه وحده^(٥).

ويذكر ابن عربي شيوخه الذين أجازوه إجازة عامة، وهذه التاليفات له عند الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري (ت ٥٨٦هـ) بقول: سمعت عنه عند "النقضي" لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري الشافعي، وحسني به عن أبي عمر^(٦).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكر، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٤) ورد هذا الاسم في فتح الطب تنقيحاً باسم أبي بكر محمد بن أحمد بن محمد بن محمد (أحمد).

اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق الجاسي، ص ٢٥.

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٢٢.

موسى بن أبى بكر، عن المؤلف، وبجميع تأليفه مثل: "الاستدراك" و " التمهيد" و "الاستيعاب" و "الانتقاء". وأجازني إجازة عامة في الرواية عنه. وأجازني أن أروي عنه تأليفه^(١). وكان أحد سداة الرجال، حافظاً للفقهِ مبرزاً فيه، مشهوداً له بالبراعة في الأدب، والمشاركة في قرض الشعر، وحسن التصرف في طرفي النظم والنثر، ولي القضاء، وله مؤلفات نافعة^(٢). كذلك أجازهُ جماعة من الكبار كالحافظ السلفي (ت ٥٧٦هـ)^(٣) وابن عساكر (ت ٥٧١هـ)^(٤) وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)^(٥) وغيرهم، ولعل إجازة هؤلاء مكاتبة له أو عند مرورهم بالأندلس.

أما شيوخه الأندلسيون في الحديث والفقهِ فهم كثر، وقد أخذ عنهم المذاهب الأربعة فمنهم: المحدث أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي

(١) الجابى، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربى، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٣) هو أحمد بن سلفه الأصبهاني، أبو طاهر، سمع في كثير من البلاد وبقي في الرحلة ثمانية عشر عاماً يكتب الحديث، استوطن الاسكندرية ومات فيها سنة ٥٧٦هـ. (معجم المؤلفين ٧٦/٢، وقال ابن العماد هو مسند الدنيا، ومعه انحفاظ، مكث فيها وثمانين سنة يسمع عليه. الشنرات ٥٥/٢).

(٤) علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم. ثقة الدين بن عسكراً شافعي، مؤرخ الحافظ الرحالة، كان محدث الديار الشامية ورفيق السمعاني، ولد سنة ٤٩٩هـ وتوفي سنة ٥٧١هـ. له مصنفات كثيرة أشهرها تاريخ دمشق. (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط مصر ١٩٣٦، ج ١، ص ٣٣٥، طائش كبرى زائدة، مقتدح لسماعة، ج ١، ص ٢١٦، ج ٢، ص ٢١١، ليس كثير، تبتدية وانتهايه، ج ٢، ص ٢٩٤، مطبوع أنجوري. مرآة المؤمن، ج ٨، ص ٢٣٦).

(٥) عبد الرحمن بن علي القرشي، التميمي، الحنفي، المعروف بابن أنجوري (جست السير أبو الفرج) محدث حافظ فقيه مزراح. ولد سنة ٥١٠هـ وتوفي ٥٩١هـ. له تصانيف كثيرة. (معجم البلدان ١٥٧/٧).

الإشبيلي^(١) (المعروف بابن الخراط)^(٢). كان فقيهاً حافظاً عالماً بالحديث وعلمه، عارفاً بالرجال، موصوفاً بالخير والصلاح والزهد والورع، أديباً شاعراً، توفى سنة ٥٨١هـ^(٣). حدثني بجميع مصنفاته في الحديث وغيره، وعيّن لي من أسمائها: تلغين المبتدئ و "الأحكام" الصغرى والوسطى والكبرى، وكتاب "التهجد" وكتاب "العاقبة ونظمه ونثره، وحدثني بكتاب الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح عنه"^(٤).

ومن شيوخه في الحديث والفقه على المذهب المالكي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن يحيى بن الجذّ، وكان في وقته فقيهاً الأندلس وحافظ المغرب لمذهب مالك غير مدافع ولا منازع، لا يدانيه أحد في ذلك ولا يجاريه، وإليه كانت رئاسة هذه الإنفرد بها، وكان فصيحاً خطيباً مفوهاً. وقد جُلّ قدره في إشبيلية... وبلغ به العدد إلى مائة عليّة بحيث أن يوسف بن عبد المؤمن ينزل له عن فرسه إكراماً له، توفى سنة ٥٨٦هـ^(٥).

وكان من شيوخه على مذهب مالك أيضاً أبو محمد عبد النعمان بن عبد الرحيم الخزرجي الغرناطي، كان له تحقق بالعلوم على تقاريعها، وأخذ منها في كل فرع. وكان من أعلم أهل الأندلس بمذهب مالك، وهو من أهل بيت عربي في النعمان. توفى سنة ٥٩٧هـ^(٦).

(١) فرغلي عبد الحفيظ، الشيخ الأكبر، ص ٢٣.

(٢) الجابري، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٢٤. (٣) الجابري، الجزء السابع، ص ٩٩.

(٤) الجابري، المرجع السابق، ص ٢٤. (٥) انظر فتح حبيب، الجزء السابع، ص ٢٤. (٦) الجابري، المرجع السابق، ص ٢٤.

(١) المقري، فتح الطيب، الجزء السابع، ص ٩٩. (٢) فرغلي، شيخ الإسلام، ص ٢٣.

(٣) أبو سعيد الأندلسي (أبو الحسن بن موسى توفى سنة ٦١٥هـ)، معجم فرغلي، ص ٢٣. (٤) تحقيق ثوقي صيف، الجزء الثالث، ص ٣٢٤. (٥) فرغلي، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٦) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٢٣.

أما من كان من شيوخه على المذهب الشافعي فهو: "أبو القاسم جمال الدين عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني" قاضي القضاة، ولد سنة ٥٢٠هـ. وكان فاضلاً فقيهاً شافعيّاً صالحاً، عابداً عادلاً، توفي سنة ٦١٤هـ^(١).

أما شيوخه المكيون فمنهم إمام الحنابلة الذي تتلمذ عليه وهو: برهان الدين أبو الفتوح نصر بن أبي الفرج محمد بن علي بن أبي الفرج البغدادي الحنبلي، ابن الحصري، إمام مقام الحنابلة بالحرم الشريف قال: "سمعت عليه كتباً كثيرة منها "السُّنَنُ" لأبي داود (سليمان بن الأشعث) السجستاني، حدثني بها عن أبي جعفر محمد بن علي بن محمد السمناني، عن أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب... عن ابن داود، وأجازني إجازة عامة، وحدثني بكتب ابن ثابت الخطيب (البغدادي) عن أبي جعفر السمناني"^(٢) ومن شيوخه أيضاً أبو الشجاع زاهر بن رستم الأصفهاني إمام المقام بالحرم الشريف قال: "سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى (محمد بن عيسى) حدثني به عن الكروخي... عن عبد الله بن محمد) عن (عبد الجبار بن محمد) الجراحي عن... المحبوبي. وأجازني إجازة عامة"^(٣).

ويضيف ابن عربي أنه سمع شرح الصّحاح لمسلم والبخاري على يد شيوخه في الحديث فمنهم: عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني قال: "سمعت عليه صحيح مسلم، حدثني به عن (محمد بن الفضل) القراوي، عن عبد الغافر الفارسي، عن (محمد بن عيسى) الجلودي، عن إبراهيم (بن محمد) المروزي، عن مسلم (بن الحجاج القشيري) وأجازني إجازة عامة"^(٤).

كذلك من شيوخه يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، نزيل مكة، قال: "سمعت عليه كتباً كثيرة في الحديث والرقائق، ومنها كتب صحيح

(١) فرعي عبد الحفظ، الشيخ الأكبر، مرجع سبق، ص ٢٣.

(٢) تحفي، مصطحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سبق، ص ٢٥.

(٣) مرجع سبق، ص ٢٥.

(٤) مرجع سبق، ص ٢٥.

السبخاري"، حدثني به عن أبي الوقت عن الداودي، عن الحموي السرخسي، عن
الفربري، عن البخاري^(١).

كذلك سمع الحديث في قرطبة من أبي القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود
بن بشكوال^(٢) (ت ٥٧٨هـ). وكان من علماء الأندلس وله التصانيف المفيدة^(٣).

وقد سمع على شيوخ كثير في كل أنواع العلوم والفنون منهم: ابن شبل في
كتابه "المعتمد" و "المقصد" و "الأحكام الشرعية" من تأليفه. وأبو عبد الله بن
غلبون الذي حدثه بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري
(ت ٥٤٣هـ)، عنه، وأجازه إجازة عامة. ثم أبو الخير الطالقاني القزويني (ت ٦١٠هـ)
حدثه بتأليف البيهقي، ومنهم الحافظ الكبير ابن عساكر (ت ٥٧١هـ) صاحب تاريخ
دمشق، ثم أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحافظ (ت ٥٩٧هـ). كتب
إليه بالرواية عنه بجميع تأليفه ونظمه، وسمى من كتبه "صفوة الصفوة" و "مثير العرار"
السالكين إلى أشرف الأماكن، ومنهم ثابت بن مرة الحادي. فرأى عليه من كتبه أي
تأليفه - جملة، ووقفها بروايته بمسجد العماد بن الجالدين بالموصل، وعبدهم مما
يضيق المجال عن ذكرهم، كما ذكرهم للملك المظفر في إجازته. نه بالرواية عن هؤلاء
الشيوخ وكثير غيرهم. وقد قال ابن عربي في ختام عرضه لشيوخته: ولو لا خوف
الملل وضيق الوقت لذكرنا من سمعنا عليه ولقيناه^(٤).

عن هؤلاء الشيوخ وكثير غيرهم تلقى ابن عربي عقود القرائن والحديث واللغة
والأدب واللغة والأصول وغيرها، وكان لتوجيهاته لا سيما الأساء منهم أثر كبير في

(١) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٢٥

(٢) ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود - الأندلسي ثم المصري - الملقب بـ "مستدرج"
الأندلس ومؤرخها ومسندها، وله أربع وثلاثون مسنة. سمع من محمد بن عبد الله بن العربي
علي الصنف، وله عدة تصانيف، توفي في عام ٥٧٨هـ (سرخسي، معجم فرج عبد الله بن مسعود،
ص ٢٣٤).

(٣) دائرة المعارف البستاني، مادة ابن حزم (نظر فرغلي، مرجع سابق، ص ٢٤)

(٤) الجابي، مرجع سابق، ص ٢٦ وما بعدها.

صقل موهبته الأدبية والشعرية، أعانه عليها طبعه العربي، واستعداده الموروث من أسرة عريقة في الشعر والأدب ونشأته في هذه البيئة الأندلسية ذات الطبيعة الساحرة التي تهذب الوجدان وتثير العاطفة وترهف الشعور وتتمّي الخيال^(١).

وقرأ ابن عربي كتباً في مختلف العلوم والفنون، ومن بينها كتب "ابن حزم"، وابن حزم كان حجة، وإمام وقته، ومن كتبه التي يشير إليها ابن عربي ويغلب أنه قرأها: كتاب الإيصال لأفهم الخصال لجمع شرائط الإسلام في الواجب والحلال والحرام، وموضوعه فقه الحديث ومنها: "الإحكام لأصول الأحكام" و "الفصل بين الأهواء والنحل"^(٢) والإجماع ومسائله على أبواب الفقه، ومنها كتاب مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض^(٣).

ولشدة شغفه بالعلم ومقدرته فيه، فقد كان عنده فهم شديد إلى قراءة كل ما يتصل بفنون العلم المختلفة. وهو يحدثنا في كتاب "المحاضرة" عن قراءة الكثير من الكتب منها: "الامتناع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي، وكتاب المجالسة للدينوري، وكتاب بهجة الأسرار للإمام ابن جهضم، وكتاب المبتدأ لإسحاق بن بشر، وكتاب دلائل النبوة للإمام الحافظ أبي نعيم، وكتاب السيرة لمحمد بن إسحاق، وكتاب السيرة لابن هشام، وكتاب صفوة الصفوة لابن الجوزي، وكتاب مسند الشهاب لابن سلامة القضاعي، وكتاب المسند للأزرقي في مكة تأليف الأزرق بن عمرو القضاعي الأزرق، وكتاب الترمذي وصحيح البخاري وغيرها^(٤).

وبفضل هذا الإقبال العظيم على الطلب والإفادة، أصبحت لديه المقننة الكاملة على المقارنة والاستنباط، وأعانته قريحته النفاذة على إنراك ما استكن من أسرار العلوم ونقائق الإشارات، ورغم ذلك ضل متمسكاً بطريقة السلف الذين لم يروا غير

(١) فرغني (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سبق، ص. ٢٤ - ٢٥.

(٢) ربما يقصد به فصل في نحل والأهواء ونحو ذلك من حرد لأبني سنو في سنة ٤٥٦هـ.

(٣) فرغني (عبد الحفيظ)، مرجع سبق، ص. ٢٤.

(٤) ابن عربي، محاضرة الأسرار، الجزء الأول، ص. ٥.

الأخذ بالكتاب والحديث والإجماع، فنجده ينحو باللائمة على من ينسبه إلى ابن حزم أو غيره من المجتهدين الأئمة، وإن كان يُكنّ لابن حزم وغيره من هؤلاء كل إجلال وإكبار، ويعترف بقراءة كتبهم وتتلّمذه عليها^(١). جاء في شذرات الذهب: "كان ابن عربي مجتهداً مطلقاً لا ريب وقد قال في رأيته:

لست ممن يقول : قال ابن حزم لا ولا أحمد ولا النعمان^(٢)
ويقول أيضاً:

نسبوني إلى ابن حزم وإني لست ممن يقول قال ابن حزم
لا ولا غيره فإن مقالي قال نصّ الكتاب ذك علمي،
أو يقول الرسول أو أجمع الخلق على ما أقول، ذلك حكمي^(٣).

فإذا كان ابن حزم الظاهري يأخذ بالنقل وظاهر النصوص، ويستكثر من السنن، وبسبب النقص في النقل وضعف الثقة في الناقلين هاجم ابن حزم الملل الأخرى، ورآها لا تثبت أمام النقد الصحيح، فإن ابن عربي مع اتفاقه مع ابن حزم في الاعتماد على النقل والنصوص، لا يرى أن يأخذ بظاهرها فحسب بل ومعها بواطنها، ولذا فهو يتّصل من اتهام البعض له من أنه مقلد لابن حزم الظاهري، ولم يقلد ابن عربي فقيهاً آخر سواء كان من الذين أخذوا بالظاهر أو جاسوا خلال الكلام وأخذوا بالرأي كالتدرية والمعتزلة والفلاسفة. وإنما يعتمد في كل ما يقوله على نصوص الكتاب الكريم وأحاديث الرسول الشريفة وإجماع المسلمين، غير واقف عند الظاهر، ولا شاطح وراء الضلال، ومهما كان تأويل ابن عربي لقول من الأقوال، فهو لا يخرج عما ورد في كتاب الله وسنة رسوله وما أجمع عليه جمهور المسلمين^(٤). ويؤكد ذلك ما جاء في الفتوحات بقوله: "وليس عندنا بحمد الله تقليد إلا للشارع عليه السلام"^(٥).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الخامس، ص ١٩٩.

(٤) مجلة منبر الإسلام: ذو القعدة ١٣٨٦هـ (انظر فرغلي، مرجع سابق، ص ٢٨).

(٥) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى، الأحمر بهامش اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، الطبعة

الأخيرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م، ص ٣.

بعد أن كملت شخصية ابن عربي بفضل بُعد همته وطلبه الدؤوب على العلم وتحصيله للمعرفة ونيله للإجازات المتعددة، واختلاطه بجلّة من العلماء والأدباء، هيأت له نبالة محدّدة ومواهبه الأدبية أن يلتحق بديوان بعض ملوك المغرب موقّعاً كما يقول الشعراني: "كان رضي الله عنه أولاً من الموقعين عند بعض ملوك المغرب"^(١). ويذكر صاحب نفح الطيب أنه "كتب لبعض الولاة ثم رحل إلى المشرق"^(٢). ويذكر ابن العماد في شذرات الذهب نقلاً عن المناوي أنه: "كان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب"^(٣) وليس من تعارض بين هذه النصوص إذ كانت المدن الأندلسية تخضع كلها لحكم الموحيدين ملوك المغرب آنذاك.

كما منّ الله عليه بزوجة صالحة هي مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، وبنو عبدون أسرة كريمة، ومريم كانت امرأة صالحة^(٤). وكانت نعم العون له على ارتياد الطريق إلى الله، يواكب ذلك دعوات أمه التقية له عندما سلك طريق الزهادة والتّقشف. ولكنه سرعان ما ضاق بقيود الوظيفة، وتناق إلى الحرية ليتفرغ لما اختار لنفسه على هدى من الله من زهادة وتّقشف، وكان ذلك في حياة أبيه، وساعده على ذلك مرض شديد أصابه فألزمه الفراش. فلم يبرأ منه إلا وقد خلصت نفسه من شوائبها كالذهب الذي تهذب به النار، وتهيأ للانطلاق كلية إلى حياته الجديدة^(٥)، بعد أن مارس بعض المجاهدات وألزم نفسه الخلوة بين الحين والحين، وهو ما زال فتى في حوالي العشرين، كما يقول عن نفسه، أنه ما زال غلاماً أمرد عندما بلغت شهرة بدايته في سلوك الطريق الصوفية إلى مسامع الفيلسوف المشهور ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، وكان صديقاً لوالده، فأراد أن يجعل منه موضوع دراسة وبحث، لذا

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، مكتبة مصطفى البابي الحلبي،

مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م، ص ٧.

(٢) المقرئ، نفح طيب، الجزء السابع، ص ٩٣.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، ص ١٩٠.

(٤) ابن عربي، الفتوحات: الجزء الأول، ص ٣٦٣ (انظر أسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٩).

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٤.

طلب إلى والده مشاهدته ابتغاء دراسة الحالة النفسية التي اعترته ولا يمكن تفسيرها. ويخبرنا ابن عربي عن هذا اللقاء فيقول: "دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، وكان يُظهر التعجب مما سمع... فلما دخلت عليه قام من مكانه... فعانقني وقال لي: "نعم" فقلت له "نعم" فزاد فرحه لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له "لا"، فانتقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ فقلت له: "نعم ولا" وبين نعم ولا تطير أرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه... وقعد يحوّل وعرف ما أشرت إليه فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتتها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته... (١) ومما لا شك فيه أن عبارة ابن رشد هي إعلان صريح وشهادة قوية مُحَقَّة في حق ابن عربي والاعتراف له بعلو شأنه ورفعة مقامه في ما ناله من علم وهبي (*) لا دور

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ١٩٩.

(*) العلم الوهبي، قيل في العلم على هذا التقسيم "إنما وهب باعتبار وكسب باعتبار" والعلم الوهبي الذي لا يدخله كسب بوجه من الوجوه، وهو العلم العزيز المقدار (لأنه لا يوهب إلا من رضي الله عنه) هو ما أدت إليه الجبل الطاهرة الأصل والنشأة عندما ترددت في عالم الانشقاقات في الأطوار (التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية ص ١٩). ويختلف الوهب عن الكسب فإن الكسب تعلق بإرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق، فسمي ذلك كسباً للممكن (الفتوحات، الجز الأول، ص ٤٢)، والمعرفة المكتسبة تقوم على النظر والاستدلال (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٦٢). ويقول، وأعني بالاكْتِسَاب ما حصل بالنظر، فإذا نسب الاكتساب إلى التصور الذي هو معرفة المفرد فليس ذلك إلا في اللفظ لا من جهة المعنى وإنما تسمع لفظاً يدل على معنى فيسأل عنه فيكتسب أن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم عنده وليس إلا. (كتاب المسائل لابن عربي، مجموع الرسائل، ص.ص ٣٠-٣١).

للعقل والفكر فيه، وتأکید على بُعد ابن عربي عن أرباب النظر العقلي إذ أن علوم الفلسفة ليست إلا من هذا القليل، وهذه دلالة واضحة على عدم أخذه بالفلسفة، والتزامه طريق التصوف بأصدق معانيه وأخصّ صوره على ما جاء في كتبه، وما ناله من الله من علم وهبي إلهي. ولعل هذه الوقائع والأحداث مجتمعة قد أثرت في ابن عربي، فطرق بابه طارق روحاني ألجأه إلى محارب العباد والذكر والخلوة ليستعويض بها عن طريق العلم المرسوم، فخرج إلى البراري هائماً على وجهه، يبغي الوحدة والعزلة، فعاش بين القبور، يقول الشعراني: "ثم إنه طرق طارق من الله عز وجل، فخرج في البراري على وجهه، إلى أن نزل في قبر فمكث فيه مدة ثم خرج"^(١). ويقول ابن العماد: "برز منفرداً مؤثراً للتخلي والانعزال عن الناس ما أمكن، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد"^(٢). ويرى حاجي خليفة أنه نال ما ناله من المعرفة عند طوافه ببيت الله الكريم عندما حجّ فقال: "كنت نويت الحجّ والعمرة، فلما وصلت أم القرى أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الوليّ بفنون من المعارف حصلها في غيبتيّ، وكان الأغلب هذه (منها) ما فتح الله سبحانه وتعالى عليّ عند طوافي ببيته المكرّم"^(٣). ويخبرنا ابن عربي عن ذلك قائلاً: "ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسي، فبلغني أن شيخنا يوسف بن خلف الكومي^(*) قال: إن فلاناً - وسمّاني - ترك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى"^(٤). وجرت محاوره بينه وبين الشيخ انتهت باعتراف الشيخ أن من يجالس الأموات هو الذي يعيش بين الأحياء لا الذي يعيش بين

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٨.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، الجزء الخامس، ص ٦٩٠.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلد ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ١٢٣٨.

(٤) أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي العبسي، صحب أبا مدين، ولقي رجالاً بهذه البلاد، سكن ديار مصر وتاهل بمدينة الاسكندرية غرّضت عليه ولاية فاس فأبى، له في الطريق قدم راسخة وكان الغالب عليه طريق الملاميّة. (ابن عربي، روح القدس، ص ٩١).

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٨، ٥٩. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ١٨، عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٣٤، شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٠).

القبور. وحقاً ذلك، فكم من ميت حيّ، وكم من حيّ ميت، ولطالما قيل: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"^(١)، وذلك مصداق لقوله تعالى: ﴿كَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(٢). وقد أشار إلى مدة خلوته فقال "فأقمت بتلك الجبّة أربعة أيام وخرجت بعدها بهذه العلوم كلها"^(٣). هكذا بدأ تحول ابن عربي إلى الطريق الصوفي مبكراً متتلماً على كتب الصوفية، وقد تمّ ذلك قبل عام ٥٨٠هـ. كما صرح هو بدخوله الحياة الصوفية في هذا التاريخ حيث أشار إلى ذلك بقوله: "تلت هذا المقام في دخولي هذه الطريق سنة ثمانين وخمسمائة"^(٤) فيكون من المؤكد أن تحوّلته تمّ قبل وفاة والده ببضع سنين مما يدل عليه حوار مع ابن رشد. وفي هذه المرحلة من حياته بدأ ابن عربي بالتزوّد من معارف الصالحين من أهل الطريق، وعقد العزم على التعرف على رجالهم والبحث عن شيوخهم، ولذلك نراه قد كثرت رحلاته، وكلها تهدف إلى لقاء الشيوخ وتحصيل العلم واكتساب المعارف وبناء الرجال.

ورغم أن ابن عربي وصل إلى منزلة عالية كريمة، إلا أنه كان يعترف بأن كل من يلقاه فهو شيخ له. وشيوخ ابن عربي في الطريق كثر، وكل شيخ له مزية خاصة وذوق خاص، والطريق الصوفي غاصّ بالأسرار وملئ بالعقبات، وكل سرّ له طريق لا يمكن النفاذ إليه إلا بإرشاد يعرفه شيخ ولا يعرفه آخر، هذا كله دفعة إلى أن يغوص في كل البحور، ويفهم كل الإشارات ويترجم بمختلف الأسرار^(٥).

وتعتبر أشد الصلوات أثراً في تكوين روح ابن عربي هي تلك التي عقدها مع شيخه أبي العباس العربي^(*)، لأنها كانت الأولى والأثبت، يقول في رسالة روح

(١) هو قول علي رضي الله عنه (الأسرار المرفوعة، ص ٣٦٨).

(٢) سورة ق، الآية: ١٢٢.

(٣) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاقي)، ص ٥٥٩.

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٦.

(*) هو أبو العباس العربي، أحمد، وهو أول شيوخه في الطريق الصوفي، وله مواقف معه منها موقف من الخضر عليه السلام، (هكذا ورد في كتابه الفتوحات المكية، ج ٢٨، الباب الخامس والعشرون، كذلك ج ٢٩ الباب السابع والستون، وله ترجمة مطولة في كتاب روح القدس لابن عربي، مخطوط ورقة ٤٤، وفي مختصر الدرة الفاخرة له أيضاً (مخطوط).

القدس: "ولقد لقينا من المشايخ والإخوان والنساء ما لو دونت أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال، والعين العين في الأعمال والجد والإشارات وصحة القصد... وأنا أنشد لك من بعض أحوال من لقيت، فمنهم وهو أول من لقيته في طريق الله أبو جعفر العُرَيْبِي رضي الله عنه، وصل إلينا في إشبيلية في أول دخولي إلى معرفة هذه الطريقة الشريفة، فكنت أول من سارع إليه، فدخلت عليه، فوجدت شخصاً مشتهراً بالذكر، فتسميت له وعرف حاجتي منه فقال لي: عزمت على طريق الله تعالى، فقلت له: أما العبد فعازم والمثبت الله، فقال لي: سدّ الباب واقطع الأسباب، وجالس الرّهاب يكلمك الله دون حجاب، فعملت عليها حتى فتح لي، وكان بدوياً أمياً لا يكتب ولا يحسب، وكان إذا تكلم في علم التوحيد فحسبك أن تسمع... وكان قوياً في دين الله لا تأخذه في الله لومة لائم"^(١). ويقول فيه بلاثيوس^(٢): أصله من العلّياء في البرتغال، وقد توفر في إشبيلية على إعداد الشباب الذين يأنسون في أنفسهم أن الله يدعوهم إلى الحياة الدينية، فكان يقرأ عليه أولئك الذين يريدون الانتفاع من علمه وطريقه في الزهد والتصوف مثل ابن عربي، وكانت تعاليمه تقوم في جوهرها على نكران الإرادة طاعة لله، وقطع علائق الأهل لتستبدل بها علائق مع أهل الله، فكون الجماعة كانت تعدّه أباهما الذي له عليها كل السلطان، وأعضاؤهم هم الاخوة، وقد أشار ابن عربي إليه في الفتوحات عدة مرات"^(٣). ويقول فيه ابن عربي "وقد كان شيخنا أبو العباس المغربي من العلّيا من غرب الأندلس، وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به، له قدم راسخ في هذا الباب، باب العبودية"^(٤). ومنهم: يقول ابن عربي في رسالة

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٩٠.

(٢) بلاثيوس (أسين)، مرجع سابق، ص.ص ٢٠-٢١. وقد أشار إلى موقع العلّيا هي Loule في غرب البرتغال رغم إشارة ابن عربي إليها في غرب الأندلس.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٤١-٣١٨-٧٢٢، أيضاً الجزء الثاني، ص.ص ١١٤ - ٢٣٤ - ٢٦٦، والجزء الثالث، ص.ص ٤٤٢-٦٩٦-٧٠٥. (انظر أيضاً رسالة القدس، ص ٩٠).

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٠٥.

القدس "شيخنا وإمامنا أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي العبسي" (*) رضي الله عنه، صاحبَ أبا مدين (**) (ت ٥٩٠هـ أو ٥٩٤هـ)، ولقي رجالاً بهذه البلاد، سكن ديار مصر مدة.. له في الطريق قدم راسخة. كان أبو مدين رضي الله عنه لسان هذه الطريقة ومحبيها ببلاد المغرب.. كان كثير الأوراد... دخلت تحت أمره فربّي وأدّب فنعم المؤدّب ونعم المرّبّي، رواه صاحبنا بدر الحبشي (***) وبات عنده. سمعته يقول: إذا شاء الشيخ أخذ بيد المريد من أسفل سافلين وألقاه في عليين في لحظة واحدة. كان كبير الهمة الغالب عليه طريق الملامتية، أخذت عنه مسائل كثيرة ورأيت عنده ما لم أر من غيره إذا أعطى المجاهدة للمريد يعملها معه... مناقبه وكراماته وإشاراته أكثر من أن تحصى^(١). فهو إذن العالم الورع المجاهد، كان يحث أتباعه على لزوم المجاهدة حتى يمكنهم اجتياز العقبات في طريقهم إلى الله^(٢).

وأتم ابن عربي تكوينه الصوفي تحت إشراف جميع الشيوخ الذين قابلهم، بمعاشرتهم المستمرة لإخوة في الله كثروا في طرقات إشبيلية، وكان يقضي أياماً كثيرة في مسجد الزبيدي بصحبة أبي يحيى الصنهاجي الضرير، صاحب الكرامات، الذي علمه أن يتقبل بالصبر اضطهاد العامة، بل والتعرض لهذا الاضطهاد عن قصد، مخفياً

(*) أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي، سبقت الإشارة إليه.

(**) أبو مدين، شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني - أبو مدين صوفي، من مشاهيرهم - أصله من الأندلس أقام بفاس، وسكن بجاية وكثر أتباعه حتى خافه السلطان يعقوب المنصور، وتوفي بتلمسان وقد قارب الثمانين أو تجاوزها.

(***) عبد الله بن بدر الحبشي، صاحبه الشيخ الأكبر في المغرب والمشرق، روى عنه كتباً عديدة، ومن أجله ألف ابن عربي بعض رسائله (حلية الابدال وعقلة المستوفز)، وخصه بترجمة في كتابه مختصر الدرة الفاخرة (مخطوط أسعد أفندي، مكتبة السليمانية - ١٧٧٧، ورقة ١٢٠-١٢١ب) ومن آثاره الباقية: كتاب الإنباه على طريق الله (مخطوط ازمرلي إسماعيل حقي، مكتبة السليمانية، شريط مصور محفوظ بمعهد المخطوطات الجامعة الدول العربية، رقم ٥٠ تصوف وآداب شرعية مأخوذة من خزان أمانة اسطنبول ١٢٧٤).

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٩١ وما بعدها.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٧.

الولاية تحت مظاهر التحلّل من العادات، قال ابن عربي: "لقيت من هؤلاء الطائفة جماعة بإشبيلية من بلاد الأندلس منهم أبو يحيى الصنهاجي الضرير^(*)، كان يسكن بمسجد الزبيدي، صحبتته إلى أن مات ودفن بجبل عالٍ كثير الرياح بالشرق... فسكن الله الريح.. فعند انصرافنا هبت الريح على عاداتها، فتعجب الناس من ذلك"^(١).

كذلك تعلم على يد يوسف الإستجي القيمة الصوفية للصدقة، وكان يوسف هذا من الأميين المنقطعين إلى الله، المنورة بصائرهم^(٢). وتعلم من أبي محمد الشرفي^(**) الخلوة في الظلام حتى يتجنب كل داع إلى تشتيت خاطر، وأبو عبد الله كان صاحب خلوة، ظلّ نحواً من خمسين سنة لم يسرج له سراجاً في بيته^(٣).

كما تعلم الفائدة من حياة التجوال بالنسبة للصوفي وذلك من معاشرته لصالح البربري، وكان هذا من الصوفية السيّاح، أقام أربعين سنة في مسجد أبي عامر الرطنداليّ بإشبيلية بعد تجوال دام أربعين سنة أخرى^(٤).

ومن شيوخه الذين ذكرهم في الفتوحات أيضاً موسى البيدراني، ويَعده ابن عربي من الأبدال، ويذكر أنه قدم إليه خاصة إشبيلية ليراه، رغم أنه لم يكن قد بلغ السادسة والعشرين من العمر^(٥). كذلك تعلم تلقّي الإلهامات الإلهية على يد الشيخ أبو

(*) يذكر ابن عربي أنه كان مجتهداً في العبادة وله قدم راسخة في الرياضات والإشارات، كبير الشأن، توفي بإشبيلية وظهرت له كرامات بعد موته، وكان من أهل السياحات ملازماً للسواحل مؤثراً للخلق (ابن عربي روح القدس، ص ٩٦-٩٧).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٦٨، أيضاً رسالة روح القدس، ص ٩٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٣٥.

(**) يذكر ابن عربي أنه كان يلزم مسجد العديس بإشبيلية انتفع ابن عربي بدعائه، ولما اقترب موته أخلّى مسكنه وسافر إلى القرية التي كان منها في الشرق على فرسخين، ولما وصل إليها مات بها. (ابن عربي، روح القدس، ص ٩٥، ٩٦).

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٦٨، أيضاً رسالة روح القدس، ص ٩٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٠.

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٦.

عمران موسى بن عمران المارتنّي (ت ٦٠٤هـ)، كان منقطع القرين في الورع والزهد والعبادة والعزلة، لازم مسجده داخل إشبيلية، وكان الملوك يزورونه ولا يلتفت إليهم، له نثر ونظم في الزهد، فمن نثره "كل ما يفنى ما له معنى" "من خفّ لسانه وقدمه كثر ندمه" "ملك فؤادك من أفادك" وله نظم مفيد، توفي سنة ٦٠٤هـ عن اثنين وثمانين سنة، وكان ابن عربي يجلّه كثيراً ويذكر عنه أنه سيد وقته، ويعترف بأنه هو الذي أرشده إلى تلقي الإلهامات الإلهية^(١).

ومن هؤلاء من تعلّم منه محاسبة النفس مثل "أبو عبد الله بن المجاهد (ت ٥٤٧هـ)"^(*)، وأبو عبد الله بن قيسوم (ت ٦٠٦هـ)^(**)، وكلاهما من الشيوخ الأجلاء المدققين الذين بلغوا في محاسبة النفس على الأقوال والأفعال مبلغاً كبيراً، وقد زاد عليها ابن عربي محاسبة الخواطر^(٢).

كذلك فقد استفاد ابن عربي من صحبة الصالحات، وعرف منهنّ من أهل الورع ممّن تحقّقن بمنزل نفس الرحمن وقد أشار إليهن بقوله: "وأصدق من رأيانه في

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ١٠٢ وما بعدها. (انظر المغرب في حلى المغرب لأبي سعيد الأندلسي، تحقيق شوقي ضيف، الجزء الثاني، مصر، ص ٦٠٤).

(*) أبو عبد الله بن المجاهد، الزاهد، القدوة محمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاري، الأندلسي، عن بضع سنين وثمانين سنة، قرأ العربية ولزم أبو بكر العربي مدة، وقال ابن الأبار: كان أحد أولياء الله الذين تذكّر به رؤيتهم، آثاره مشهورة وكراماته معروفة مع الحظ الوافر من الفقه والقرآن. (الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ٤، ص ٢٢١. ويقول ابن عربي: كان إمام الطريقة في بلاده، وقد صحبه أبو الحجاج بن يوسف الشبريلي شيخ ابن عربي، وكان ابن المجاهد يقول: التمسوا الدعاء من أبي الحجاج الشبريلي (ابن عربي، روح القدس، ص ٩٧).

(**) أبو عبد الله محمد بن قيسوم، صحب ابن المجاهد وقرأ عليه حتى مات، واستخلفه في موضعه، فجرى على حالته وزاد، فجمع بين العلم والعمل، مالكي المذهب، قاتلاً بشرف العلم ومرتبته، وصحبه ابن عربي وقرأ عليه ما يصلح له من طهارة وصلاة، سني الحال والمقام، كثير المعرفة، قلّ أن يرى مثله (ابن عربي، روح القدس، ص ١٠).

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٧.

هذا الباب من النساء فاطمة بنت ابن المثنى بإشبيلية، خدمتها وهي بنت خمس وتسعين سنة، وشمس أم الفقراء، بمرشانة^(*)، وأم الزهراء بإشبيلية أيضاً، وكلهار، بمكة، تدعى ست غزالة^(١).

ويذكر عن الصالحة الأولى وهي فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي بـ "إشبيلية" أنه أدركها في عُشر التسعين، وقد صاحبها سنتين متتاليتين مُريداً وخادماً، وعاش معها عيشة طاهرة في كوخ من القصب بناء بنفسه في أرض إشبيلية ليتعود حياة العزلة، ويشاهد عن قُرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة، وحضور الجن حين تدعوهم يحضرون في مظهر جسماني أو بغيره، قال ابن عربي: "خدمت أنا بنفسي امرأة من المخبآت العارفات بإشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، خدمتها سنتين، وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة، وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذا السن من حمرة خديها وحسن نعتها وجمالها... وكان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من كان يخدمها من أمثالي : "ما رأيت مثل فلان: إذا دخل عليّ دخل ب كله، لا يترك منه خارجاً عني شيئاً وإذا خرج من عندي خرج ب كله لا يترك عني منه شيئاً". وقد قالت لابن عربي "أعطيت الفاتحة أصرافها في كل أمر شئتته" وكانت تقول له: "أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية". وإذا جاءت والدته لزيارتها تقول لها: "يا نور، هذا ولدي، وهو أبوك فبرّيه ولا تعقّه"^(٢).

وقال ابن عربي في موضع آخر: "وقد رأينا جماعة بالأندلس ممن يرون الجن من غير تشكّل وفي تشكّلهم: منهم فاطمة بنت ابن المثنى من أهل قرطبة، وكانت عارفة بهم من غير تلبّيس"^(٣).

(*) مرشانة الزيتون من بلاد الأندلس.

(١) ابن عربي، الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى الفقرة ٣٢٠، السفر الرابع، ص ٢٣٦، ط صادر مجلد أول ص ٢٧٤.

(٢) ابن عربي، رسالة روح القدس، المصدر السابق، ص ١٣٨. (انظر أسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٢٨).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٢١. وقد ورد اسمها في روح القدس فاطمة بنت أبي المتنبي وهو خطأ مطبعي في الصفحة (١٣٨).

أما الصالحة الثانية فهي شمس أم الفقراء بـ "مرشانة الزيتون" فقد كانت لها بركات كثيرة، وكانت متمكنة في باب الكشف، ويخبرنا ابن عربي عنها قائلاً: "ومنهم رضي الله عنهم شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون اختلفت إليها مراراً، ما لقيت في الرجال مثلاً في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات قوية القلب، لها همة شريفة، ولها التمييز، تستر حالها جداً، كانت تبدي منه في السراء شيئاً إليّ لما حصل عندها مني من المكانة، وكنت افرح لها بذلك، لها بركات كثيرة ظاهرة، اختبرتها مراراً في باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضى، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور"^(١).

وقد ترك هؤلاء وغيرهم من شيوخه في الطريق أثراً في نفسه نظراً لما تختلف عليه مشاربهم وأذواقهم. وقد رسم ابن عربي على ضوء لقائه للشيوخ طريقه ومذهب، فاستتار سبيله، ووضحت محبته، فأخذ يضيف إلى زاده ما يراه نافعا له في رحلته، ومعيناً له على اجتياز عقبات الطريق، لذلك نراه يدقق في محاسبة نفسه، فلا يكتفي بمحاسبتها على الأقوال والأفعال كما فعل أبو عبد الله ابن المجاهد وأبو عبد الله ابن قيسوم لكنه زاد عليهما في التدقيق، فيحاسب نفسه على الخواطر، وتلك نهاية الورع. وما أحسب أن وصل إليها أحد إلا من كان في مرتبة الصديقين^(٢).

ولا يفوتنا أن نذكر من هؤلاء الشيوخ من أرشد ابن عربي إلى الزهد في الشهوات ذلك أنه عمل على تكوين روحه منذ سنوات شبابه بالزهد في الشهوات نماذج رائعة قدّمها زهاد إشبيلية وعلى رأسهم جميعاً عبد الله المغاوري، وأبو محمد هذا شيخ جليل له كلام رائع وتوجيهات كريمة منها قوله يوصي أبا الحسن الإشبيلي: "أمرك بخمس وأنهاك عن خمس، أمرك باحتمال أذى الخلق، وإدخال الراحة على الإخوان وأن تكون أذنّاً لا لساناً، والخامس أن تكون مع الناس على نفسك..." فما أجدر ابن

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ١٣٧.

(٢) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٧، راجع بن الأتار: التكملة برقم ٧٧٩، ٨٩٩. وانظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق، ص ٣٨.

عربي بالانتفاع بمثل هذه التوجيهات وهو الحريص على تحصيل الجيد من القول،
والنافع من العمل، ليجعلهما دليلاً ومرشده^(١).

ويجدر بنا أن نذكر أبا مدين^(*) وهو من أجل شيوخه الذين لقيهم في سياحاته
في بلاد المغرب، فهو شعيب بن الحسن الأندلسي الملقب بأبي مدين، وقد دلت ابن
عربي على لقائه خارقة من خوارقه العديدة. وقد شهد له هذا الشيخ ولقبه بسلطان
العارفين، "وكلام الرجل أدل دليل على مقامه الباطن"^(٢)، فهو أحد الصوفية العظام،
وأصله من إشبيلية، طوّف سائحاً في الأندلس، وسكن بجاية مدة ثم رحل إلى تلمسان،
كان من أهل العمل والاجتهاد، وكان إمام وقته. أقام أبو مدين مدرسة صوفية في مدينة
بجاية تخرج منها الكثيرون الأجلاء، وقد لقيه ابن عربي أثناء تجواله في بلاد المغرب
وكان يُطلق عليه "شيخ الشيوخ" وقد خاض كثيراً من الأحوال، وكان في مقام التوكل لا
يُشَقُّ له غبار، اختلف في تحديد وفاته بين (٥٩٠هـ أو ٥٩٤هـ) على خلاف
بتلمسان^(٣).

ولا بد من الإشارة إلى بعض شيوخه في الطريق ممن ساهموا في تربيته
الروحية وإعداده لنيل الإلهامات وتحقيق الكرامات، كأبي الحجاج يوسف الشبريلي^(**)

(١) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٧٥.

(*) أبو مدين شعيب بن الحسن التلمساني، سبقت الإشارة إليه.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، الجزء
الأول، الطبعة الأولى، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م، ص
١٣٣.

(٣) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٨ (وقد ورد في فهرس مخطوط استنبول أنه
توفي سنة ٥٩٨هـ).

(**) أبو الحجاج يوسف الشبريلي - قرية بالشرق على فرسخين من إشبيلية - كان أكثر إقامته
في البادية، صاحب أبو عبد الله بن المجاهد، كان يعيش من عمل يده، دخل الطريق
قبل الحلم ولم يزل عليها حتى مات، وكان كبير الشأن لم يزل يأكل من عمل يده حتى
ضعف عن العمل فصار يأكل من الفتح. ذكره ابن عربي بأسهاب في كتاب روح القدس
ص ٩٧. الفتوحات مجلد ٣، ص ٣٤، وهو من الملامية (انظر فرغلي مرجع سابق،
ص ٣٧).

_ قرية بالشرق على فرسخين من إشبيلية _ كان أكثر إقامته بالبادية، دخل الطريق قبل الحلم ولم يزل عليها حتى مات. وكان صاحب دعاء، كبير الشأن، لم يزل يأكل من عمل يده حتى ضعف عن العمل، وما قرأ كتاباً غير المصحف حتى مات^(١).

ومنهم أيضاً الأخوان الشقيقان "أبو عبد الله محمد الخياط" وأبو العباس أحمد الإشبيلي" صاحبهما ابن عربي إلى عام تسعين وخمسمائة، ثم خرجا يريدان الحج، وجاورا في مكة، ثم خرج أحمد إلى مصر ودخل طريق الملامتية، أما محمد فكان يغلب عليه الخوف، وإذا صلى فهو يسمع لقلبه دويّاً على بُعد، سريع الدمعة دائم الحزن كثير الفكرة شديد التأوه. أما أحمد فقد جمع الفضائل واجتنب الرذائل، عرف الحق فلزمه، وكُشف له عن السرّ فكتمه، فهو ممن ينادى من وراء حجاب، ذكرهما ابن عربي في رسالة القدس^(٢).

ومنهم أبو عبد الله محمد بن أبي جمهور من أقران أبي علي الشكاز وأبي عبد الله الخياط، وكان مجتهداً في العبادة، وكان يقرأ القرآن والعربية، كان كثير النفور من الخلق يحب العزلة، يحب أهل الله أهل القرآن^(٣).

ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي، وهو عمّ ابن عربي شقيق والده، دخل الطريق وله من العمر ثمانون عاماً على يد صبي صغير، فلازم المجاهدة والسواحل، كانت له كل يوم ختمة لازمة يهب نصفها لذلك الصبي، كان يُخبر بعجائب كثيرة. وكان عمره من وقت رجوعه إلى هذه الطريق إلى أن مات ثلاثة أعوام خاصة، مات قبل دخول ابن عربي الطريق^(٤). وآخرين غيرهم عملوا في البناء الروحي لابن عربي يعزّ إدراكهم لضيق المقام.

وللخضر عليه السلام مكانة في تربية ابن عربي الصوفية، إذ يعتبره أحد أساتذته ومن شيوخه الموجهين له. وظهوره له كان إثرَ حادثة له مع أستاذه الأول

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥ وما يليها.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٠.

العُرْبِيّ، كان ذا دلالة على قوة مكانته ورفعة منزلته، وما قد يحققه من عظيم شأن في الطريق. وقد أخبر ابن عربي عن موقفه هذا إثر خلافه مع شيخه العُرْبِيّ فقال عنه: "اتفق لنا في شأنه أمر عجيب، ذلك أن شيخنا أبا العباس العُرْبِيّ جرت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشر بظهور رسول الله ﷺ ... فتوقفت فيه ولم آخذ بالقبول... ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى في باطنه... ولما كنت في الطريق لقيني شخص لا أعرفه، فسلم... وقال.. يا محمد: صدّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان... فقلت له نعم وعلمت ما أراد... فقال لي: سلم إلى الشيخ مقالته" فرجعت في حيني، فلما دخلت عليه منزله... قال: يا محمد أحتاج في كل مسألة تنازعني فيها أن يوصيك الخضر بالتسليم للشيوخ؟ فقلت: يا سيدنا: ذلك هو الخضر الذي أوصاني؟ قال نعم. قلت له: الحمد لله هذه فائدة، ومع هذا فما هو الأمر إلا كما ذكرت لك^(١). وقد عدّ بعض المحققين الخضر من شيوخ ابن عربي، فقد اجتمع به كثيراً، وانطلق في طريقه وقد وضع هدفه.

وقد حرص على الانتفاع بتوجيهات شيوخه والإفادة من كل من يلقاه من أهل الطريق، فتعلّم من ذلك علوماً جمّة واستفاد فوائد كثيرة، وعرف كيف يسوس وكيف يربي إرادته ويجمع همّه ويصبر في الشدّة، وكيف يزهد عن ملك ويعف عن مقدرة، وكيف يجود بما عنده ويؤثر غيره على نفسه، وقد رفع ذلك من همّته فرمى بقصده إلى الله عن طريق الحب يعرفه، أو عن طريق المعرفة يحبه^(٢).

من هؤلاء جميعاً تلقّن ابن عربي فنّ "الحكمة الصوفية" وتلقّى دروساً في الطريق وآدابها، وكون شخصيّة فذة أشرقت في ميدان التصوف. فكان لها الإنتاج الغزير الوافر الذي لم يكن لأحد مثله، هكذا تمّ لابن عربي تكوينه الصوفي، وأصبح قادراً على أن يقرر طريقه فيه، وأن ينهج نهجه الخاص به.

وكان للسياحة أثرها الأكبر في تكوينه الصوفي هذا، فقد قضى حياته كلها في سياحة مستمرة، قلقة، جال فيها خلال جميع البلاد الإسلامية في مغربها ومشرقها،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٤٣. (انظر أسين بلاثيوس، ص.ص ٢٣-٢٤).

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٤٠ وما بعدها.

مُتعلماً ومعلماً ومناقشاً، وكان ميدانه الأول قرى الأندلس ومدنه وقد أشار إلى ذلك في فتوحاته فقال: "إنني لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة إلا ورأيت قائلاً بها، ومعتقداً بها، ومتصفاً بها باعترافه من نفسه، فما أحكي مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها"^(١) فهذا القول دليل صادق على متابعتة لسياحاته بالرغم مما وصل إليه من مكانة عالية في التصوف، ولذا قصد مدينة مورور^(*) Moror قبل سنة ٥٩٠هـ سعيّاً وراء التحصيل والمعرفة لدرجات التصوف لدى أحد كبار مشايخ الصوفية ويدعى الشيخ "عبد الله" لكي يتمرس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف وهي "درجة التوكل"^(**) ويقول فيها بلاثيوس: بأنها تلك الفضيلة المعروفة في المسيحية بإنكار الإرادة الذاتية^(٢). وهذه الدرجة هي درجة القطبية^(***) (٢) التي لا بد منها لكل مقام من

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٩٥، وأيضاً رسالة روح القدس، ص ١٤.

(*) مدينة من مدن الأندلس، ذكرها ابن عربي في الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٩٥، وفيها شيخه الشيخ عبد الله الموروري.

(**) التوكل، هو الثقة بما عند الله واليأس عما في أيدي الناس (التعريفات، الجرجاني، مصر، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص ٦٢).

(٢) بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٢٥.

(***) هي مرتبة ينالها العبد إذا كمل ونال الولاية من الله للنظر في العالم، يقول فيها ابن عربي: "إن الله سبحانه إذا ولّى من ولّاه النظر في العالم، المعبر عنها بالقطب، وواحد الزمان، والغوث والخليفة، نصب له في حضرة المثل سريراً أقعده عليه.. فإذا نصب له ذلك السرير خلع عليه جميع الأسماء التي يطلبها العالم وتطلبه... فيدخل في بيعته كل مأمور أعلى... وأدنى... إلا العالين... والأفراد من البشر الذين لا يدخلون تحت دائرة القطب وما له فيهم تصرف. وهم كمثل مثله مؤهلون لما ناله هذا الشخص من القطبية.. (الفتوحات، الجزء الثالث، (صادر)، ص.ص ١٣٦-١٣٧)، وقوله: "لا بد لكل قطب عندما يلي مرتبة القطبية أن يبایعه كل بشر وحيوان وجماد ما عدا الإنس والجان إلا القليل منهم... القطب الذي توقفت عليه حوائج العالم..." (ابن عربي، منزل القطب، ط أولى، (رسائل ابن عربي)، حيدر آباد الدكن، (الهند)، ١٩٤٨، ص.ص ٣-٤).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٩٥، وأيضاً رسالة روح القدس، ص ١٤.

مقامات التصوف، قال ابن عربي في ذلك: "لا بد للزهاد من قطب(*) يكون المدار عليه في الزهد في أهل زمانه، وكذلك في التوكل، والمحبة، والمعرفة وسائر المقامات

(*) القطب، يستخدم ابن عربي مترادفات كثيرة للقطب إذن منها، واحد الزمان، والغوث، والخليفة كما سبق القول كذلك الحجاب الأعلى فيقول: لا يكون في الزمان إلا واحد يسمى: الغوث والقطب، وهو الذي ينفرد به الحق ويخلو به دون خلقه، فإذا فارق هيكله المنور انفرد بشخص آخر. لا ينفرد بشخصين في زمان واحد... وذلك العبد عين الله في كل زمان، لا ينظر الحق في زمانه إلا إليه وهو الحجاب الأعلى (الفتوحات، الجزء الثاني، صادر، ص ٥٥٥).

ومن المترادفات للقطب أيضاً مما يسوقه ابن عربي: عبد الله فيقول: "القطب وهو عبد الله وهو عبد الجامع، فهو المنعوت بجميع الأسماء تخلقاً وتحققاً. وهو مرآة الحق، ومجلى النعوت المقدسة، ومجلى المظاهر الإلهية وصاحب الوقت وعين الزمان وسرّ القدر، وله علم دهر الدهور الغالب عليه الخفاء... (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٧٣) كذلك من أسمائه صاحب الوقت: فالقطب له وزيران هما الإمامان... ويخبرنا بقوله: بلغ إلى بعض الروحانية عند اجتماعي به أن شيخنا أبا النجا أعني أبا مدين... ما مات حتى كان قطباً قبل موته بساعة أو ساعتين...". (ابن عربي، مواقع النجوم، ص.ص ١٣٩-١٤٠). فإذا كان القطب واحداً في كل عصر. إنما يدور عليه أمر جماعة من الناس في كل إقليم وكل جهة وهم ما يسمون بالأبدال والأوتاد، فيقول معرّفاً بالقطب الواحد: "كل من دار عليه أمر جماعة من الناس في إقليم وجهة كالأبدال في الأقاليم السبعة، لكل إقليم بدل هو قطب.. وكالأوتاد الأربعة لهم أربع جهات يحفظها الله بهم...". (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٧٦).

أما فيما يختص بنائب القطب ووحدانية القطب فيقول: "وهم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله العالم بهم... فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله... إلا أن ذلك الرسول هو القطب المشار إليه... فلا بد أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجوداً... فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوُتد إلا النواب لا هؤلاء المرسلين... ونائب الإمام يعرف أن الإمام غيره وأنه نائب عنه..". (الفتوحات، الجزء الثاني، ص.ص ٥-٦).

وقد أشار إلى هؤلاء النواب في مصطلحاته: فإذا قلنا أنهم كثر فمنهم أولاً:

١- القطب: وهو الغوث، فعبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في العالم في كل زمان وهو على قلب إسمرافيل عليه السلام.=

٢- أما الأوتاد: فعبارة عن أربعة رجال، منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم، شرق وغرب وشمال وجنوب، مقام كل واحد منهم مقام تلك الجهة.

٣- أما البدلاء (الأبدال) فهم سبعة، ومن سافر من القوم عن موضعه ترك جسداً على صورته، حتى لا يعرف أحداً أنه فقد، فذلك هو البدل لا غير، وهم على قلب إبراهيم عليه السلام.

٤- أما النقباء، فهم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاث مئة.

٥- أما النجباء: فهم أربعون، وهم: المشغولون بحمل أنقال الخلق، فلا يتصرفون إلا في حق الغير.

٦- وأما الإمامان: فهما شخصان أحدهما عن يمين الغوث، ونظره في الملكوت، والآخر عن يساره، ونظره في الملك، وهو أعلى من صاحبه وهو الذي يخلف الغوث (الملك عالم الشهادة، والملكوت عالم الغيب).

٧- وأما الأمناء: وهم الملامية.

أما الملامية: فهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة، وهم أعلى الطائفة، وتلامذتهم ينقلبون في أطوار الرجولية (شرح الألفاظ المتداولة بين الصوفية المحققين - مخطوط جامعة الدول العربية - ١٣/١٧٦٢ ضمن مجموعة ورقة ١٥٥).
(انظر بسام الجابي معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سابق، ص.ص ٥٦-٥٧).

أما بالنسبة لابن عربي فهل وصل إلى هذه المرتبة؟ نقول إنه قد وُصف بأنه القطب والغوث والولي فقال فيه الفيروز آبادي أنه صاحب الولاية العظمى..

وقال فيه العز بن عبد السلام شيخ مشايخ الشافعية حين سئل عن القطب الغوث الفرد في زمانه قال: هو الشيخ محي الدين بن عربي، وقال فيه الكلثني عند موته:

إنما الحاتمي في الكون فرد وهو غوث وسيد وإمام
كم علوم أتى بها من غيوب في بحر التوحيد يا مستهام
إن سألتكم متى توفي حميد قلت أرخت مات قطب همام

(الجابي اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص.ص ١٦٠-٢٠).

فيكون والحال كذلك أن ابن عربي كان قطب زمانه وإن لم يصرح بذلك فهو وارث للنبي وكل وارث للنبي فهو نائب عنه إمام في زمانه فقال: فمن هناك ظهر اتخاذ الإمام وأن يكون واحداً في الزمان ظاهراً... فقد يكون قطب الوقت هو الإمام نفسه كأبي بكر وغيره =

ففي وقته، وقد لا يكون قطب الوقت فتكون الخلافة لقطب الوقت الذي لا يظهر إلا بصفة العدل... ويكون هذا الخليفة الظاهر من جملة نواب القطب في الباطن.. وأما سبب ظهوره في وقت وخفاء بعضهم في وقت فهو أن الله ما جبر أحداً على كينونته في مقام الخلافة، وإنما أعطاه الأهلية لذلك المقام وعرض عليه الظهور فيه... وإن اختار عدم الظهور لمصلحة رآها أخفاه الله وأقام عنه نائباً في العالم يسمى خليفة... فالسعيد من عرف إمام وقته فبايعه وحكمه في نفسه وأهله وماله كما قال ﷺ في حق نفسه: "لا يكمل لعبد الإيمان حتى أكون أحب إليه من أهله وماله... فحق الإمام أحق بالاتباع، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا رَسُولَهُ وَاطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ﴾ وهم الأقطاب والخلفاء والولاة... فإن الإمام لا يقتني العلم من فكره، بل لو رجع إلى نظره لأخطأ، فإن نفسه ما اعتادت إلا الأخذ عن الله... فإنه ﷺ ما تعود أن يأخذ العلوم إلا من الله لا نظر له إلى نفسه وهو الشخص الأكمل الذي لا أكمل منه.." (الفتوحات، الجزء الثالث، ص. ١٣٦ - ١٣٧).

ويثبت ابن عربي إمامته بما ذكره عن تبليغه الإمامة بعد أن جعل الإمام على نوعين: الإمام الأقصى والإمام الأدنى، فيقول في الإمام الأقصى:.. وقد عاينا هذه الطائفة. فيدفع الله عن عباده بهذا الإمام الشرور التي تختص بالمصالحين... ومن خاصية هذا الإمام التصديق بكل خبر... ولما كانت المراتب أربعاً لا زائد عليها، وكل مرتبة تقتضي أموراً لا نهاية لها من علوم وأسرار وأحوال فالمرتبة الأولى إيمان والثانية ولاية والثالثة نبوة والرابعة رسالة... فما انقطع الميراث منهما... وإذا قد ذكرنا ما لهذا الإمام الأقصى فلنذكر ما للإمام الأدنى:.. إن هذا الإمام.. كانت بدايته ونهايته في المرتبة الثانية ليس له قدم في باقي المراتب الثلاث... ولقد أنعم عليّ هذا ببشارة بشرني بها وكنت لا أعرفها في حالي وكانت حالي فأوقفني عليها ونهاني عن الانتماء إلى من لقيت من الشيوخ وقال لي لا تنتم إلا إلى الله فليس لأحد ممن لقيته عليك يد مما أنت فيه بل الله تولاك بعنايته.. وكان حال هذا الإمام مثل حالي سواء لم يكن لأحد ممن لقيه عليه يد في طريق الله إلا الله، هكذا نقل لي الثقة عندي عنه وأخبرني الإمام بذلك عن نفسه عند اجتماعي به في مشهد برزخي اجتمعت به فيه لله الحمد والمنة.. (الفتوحات، الجزء الثاني، ص. ٥٧٢-٥٧٣).

من هذا المشهد يرى ابن عربي أنه صاحب الوقت لتلقيه العلم مباشرة عن طريق الله، لذلك أجاب عن صاحب الوقت أنه من تبوأ المركز الأعلى وناب عن سيد المرسلين فقال "فمنهم من جمعت له الحالات وأقيم مقام الشفاعة، فهو سيد القوم وصاحب الوقت وخليفة الله في =

أرضه.. ونايب سيد المرسلين في أمته ووارث الاصطفاء والاجتباء... (ابن عربي، الأجوبة
اللائقة عن الأسئلة الفائقة، ص ٩ أ) ولقد أشار إلى موقفه هذا بقوله:
لكل زمان واحد هو عينه وإني ذاك الشخص في العصر واحد
(المصدر عينه).

ويطلعنا على مظاهر تلك الدرجة التي نالها بورائته وتميز بها عن غيره وهي عروجه
الروحي إلى السماء فقال: "فلما أراد الله أن يسري بي ليريني من آياته... وهو حظ ميراثنا
من الإسراء، أراني عن مكاني، وعرج بي على براق مكاني... فلم أر أرضي تصحيني
فقليل لي أخذه الوالد لأصلي... فأفادني أبي آدم هذا العلم ولم أكن به خبيراً، فكان لي ذلك
بشرى معجلة إلهية في الحياة الدنيا..." (الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٣٤٥-٣٤٦).

ويقول ابن عربي بوجود إمامين في الزمن الواحد، أحدهما إمام ظاهر وهو الخليفة الذي
يحكم البلاد سياسياً ويقوم الأمور بالسيف والقوة، وإمام باطن وهو الخليفة على الحقيقة،
ويسمى الغوث والقطب، وصاحب الوقت، وهو صاحب حكومة الباطن، وهما متكاملان في
الوجود حيث ينال الامداد من الثاني. ولكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم
مطلقاً... لا يكون منهم إلا واحد وهو الغوث، وهو من المقربين وهو سيد الجماعة في
زمانه، ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من
جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي... ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم
له في الظاهر... وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر... ومنهم الأئمة... لا يزيدون في
كل زمان عن اثنين لا ثالث لهما: الواحد عبد الرب والآخر عبد الملك والقطب عبد الله...
(الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦) أما عن ظهور الخليفة الظاهر، فإنه "لما ضعف الخليفة
الحق الذي هو القطب القائم بورائة النبوة عن الظهور بها احتجب بالملك واتخذ لقب خليفة
ظاهراً... أما الخليفة الحق الذي هو القطب ناظراً إليه وقائماً به وممد له بحسب قبوله
واستعداده (ابن عربي، بلغة الغواص، ورقة ٦١).

ويشترط في الخليفة الظاهر أن يظهر بكل صورة يظهر بها من استخلفه، فلا بد من إحاطة
الخليفة بجميع الأسماء والصفات الإلهية... فكل نائب في العالم فله الظهور بجميع
الأسماء... (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣) كما أن صورة الخليفة الظاهر يشترط أن
يكون على مثال صورة الخليفة الباطن، فالذي يريد أن يستتبع من يقوم مقامه لابد أن يكسوه =

صفته ونعته، فيكون الخليفة هو الظاهر والذي استخلفه الباطن (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٨).

وقد حدد أصول المبايعة بين الخليفين فقال: إن المبايعة لا تقع إلا على الشرط المشروط... كل مبايع على قدر عزمه ومبلغ علمه، فقد يبايع شخص على الإمام وفي غيره تكون العلامة، فيصبح المبايعة على الصفات المعقول لا على النشأة المجهولة، فيمد عند تلك المبايعة الخليفة الناقص من ظاهر الجنس الخليفة المطلوب يده من حضرة القدس، فتقع المبايعة عليها من غير أن ينظر ببصره إليها (ابن عربي، عنقاء مغرب، ص ٦٢) ولما كان الحق تعالى هو الإمام الأعلى والمنبع الأول قال "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله". ولا ينال هذا المقام إلا ختم الأولياء.. (عنقاء مغرب، ص. ص ٦٢-٦٣).

فدولة الصوفية أشبه ما تكون بالدولة السياسية القائمة بأمر إمام ظاهر، فهذه لها خليفاتها الذي يمثل القطب الغوث وله وزيران يتمثل ذلك بالإمامان وهما اللذان يخلفان القطب إن مات، وهما له بمنزلة الوزيرين، الواحد منهم مقصور على مشاهدة الملكوت والآخر مع عالم الملك (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦).

ويحدد منزل أركان حكومة الباطن الصوفية بقوله: القطب مركز الدائرة، ومرآة الحق، عليه مدار العالم... فمنزل القطب حضرة الإيجاد الصرف، فهو الخليفة ومقامه تنفيذ الأمر وتصريف الحكم، والحق له متجلى على الدوام.. (ابن عربي، منزل القطب، ص ٢-٣-٤....).

وهذا القطب يأخذ عن الله مباشرة، كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول. فنقول بلسان الكشف خليفة الله ولسان الظاهر خليفة رسول الله... (فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ١٦٣). كما يرى أن منزل القطب في الحضرة منزل السر وهجيرته من الأسماء الإلهية.. ويقول في الإمامين ومنزلتهما من القطب: ثم جعل منزل الإمام الذي عن يسار القطب - وهو منزل الإمام الأكمل - منزل الجلال والأنس وله الاسم الرب، فله صلاح العالم... وهو سيف الإمام القطب، ثم جعل منزل الإمام الذي عن يمين القطب - منزل الإمام الروحاني - منزل الجمال والهيبة، وله الملك والسلطان بالمقام لا بالفعل، وببده فعالية علام الأرواح المجريين عن الصور، المسخرين، وكيف هيأتهم في الحضرة الإلهية... (منزل القطب، ص ١) وهكذا فالإمام الأكمل مهيء لتولي مكان القطب، وهو عن يساره، فينتقل إليه السر بموت القطب (منزل القطب، ص ٨).

والأحوال، لابد في كل صنف صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام. ولقد أطلعني الله تعالى على قطب المتوكلين، فرأيت التوكل يدور عليه كأنه الرّحى حين تدور على قطبها، وهو عبد الله بن الأستاذ الموروري^(*) من مدينة مورور ببلاد الأندلس، كان قطب التوكل في زمانه، عاينته وصحبته بفضل الله وكشفه لي، ولما اجتمعت به عرفته بذلك، فتبسم وشكر الله تعالى^(١).

وقد نال ابن عربي الحظوة لدى شيخه الموروري في هذا المقام، وكتب أول كتبه وهو "التدبيرات الإلهية" بطلب من الشيخ المذكور تثبيتاً لانتفاعه بهذا المقام، وهو مقام التوكل، وقد أشار ابن عربي إلى سبب تأليفه للكتاب فقال في التدبيرات: "سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد الموروري بمدينة مورور، وجدت عنده كتاب "سر الأسرار" صنفه الحكيم^(**) لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه، فقال لي أبو محمد: "هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية، فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا، فأجبته، وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك الكبير وعلقته في دون الأربعة الأيام بمدينة مورور، ويكون جرم كتاب الحكيم في الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب، فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته، وصاحب طريق الآخرة في نفسه"^(٢). كذلك كشف له عن أقطاب آخرين ممن لم يظهر عليهم الأمر بإظهار قطبيتهم فظلوا مبطنين لها يقول "اجتمعت بقطب الزمان سنة وتسعين وخمسائة بمدينة فاس، أطلعني الله عليه في واقعة وعرفني به فاجتمعنا يوماً ببستان بن حيّون بمدينة فاس وهو في الجماعة لا يؤبه له.. وكان غريباً من أهل بجاية، أشلّ اليد، وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله

(*) عبد الله الموروري: وقد ورد هذا الاسم في رسالة روح القدس باسم عبد الله بن الأستاذ المروزي (ص ١١١) على حين جاءت في التدبيرات الإلهية باسم الموروري نسبة إلى مدينة مورور، كذلك في الفتوحات، ط بولاق، ج ٤، ص ٩٥.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٩٥، وأيضاً رسالة روح القدس، ص ١٤.

(**) الحكيم وهو الاسم المعروف به المعلم الأول أرسطو فيلسوف اليونان (بلاطونوس محي الدين ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٣١).

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، مخطوط، جامعة الدول العربية، ص ١٢٠.

معتبرون في طريق الله... فقلت لهم يا إخواني إني أذكر لكم في قطب زمانكم عجباً، فالتفت إليّ ذلك الرجل الذي أراني الله في منامي أنه قطب الوقت وكان يختلف إلينا كثيراً... فقال لي قل ما أطلعك الله عليه ولا تسمّ الشخص الذي عين لك في الواقعة، وتبسم وقال الحمد لله... وما سميتّه ولا عينته وبقينا في أطيّب مجلس... فلما انفضت الجماعة جاء ذلك القطب وقال جزاك الله خيراً ما أحسن ما فعلت... فكان سلام وداع.. فما رأيته بعد ذلك^(١) ويقول أيضاً في هذا الشأن: "ومن كرامات هذا المقام أيضاً شرب الماء الزّعاف والأجاج عذباً فراتاً، شربته من يدي أبي عبد الله^(*) بن الأستاذ الموروري الحاج من خواص طلبة الشيخ أبي مدين رضي الله عنهما، وكان يسميه الحاج المبرور"^(٢). ويذكر في رسالة القدس عن أهل هذا المقام ومنهم أبو علي الشكّاز (ت ٦٢٦هـ) وقد كان في إشبيلية: أنه كان يمدّ يده إلى ما وُجد من نبات الأرض من أعظمه مرارة فيطعمك إياه وكأنه حلّو، رأيت له بركات كثيرة، انتفعت بصحبته..."^(٣).

وقد جاد الله عليه وأكرمه بمشاهدات عجيبة في قرطبة، عرف فيها أسماء جميع الأقطاب وعددهم من السابقين لعهد النبي ﷺ فقال في الفتوحات: "وأما أقطاب الأمم المكملون في غير هذه الأمة، ممّن تقدّمنا بالزمان فجماعة ذُكرت لي أسماؤهم باللسان العربي لمّا أشهدتهم ورأيتهم في حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة في مشهد أقدس"^(٤).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٧.

(*) يقصد به أبو محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري وقد جاءت تسميته خطأ في كتاب مواقع النجوم ص ١٠٨ حيث ورد أولاً أبو عبد الله، وثانياً، أبو محمد الموروري. (يراجع في مواقع النجوم ص ١٠٨) والصحيح هو أبو محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري كما جاء في الفتوحات والتبويرات الإلهية المشار إليها.

(٢) ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م، ص ١١٧.

(٣) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص. ص ١٠٨-١٠٩.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ١٩٦.

لقد جلبت له سياحاته وأسفاره شهرة كبيرة، فضلاً عما كان يجنيه من المعارف الصوفية والعلوم الإلهية، فذاع صيته بين البلدان القريبة من إشبيلية، ولقيه بها كثير من الشيوخ الذين سمعوا بعلو كعبه في الطريق الصوفي، فقصدوا إليه طلباً للتعرف به والإفادة من علمه وخبرته^(١)، وهكذا غدا ابن عربي معلماً وناشراً لهذا العلم بين مدن الأندلس وقراها، وقد رحل إليه في إشبيلية عالم من قبرفيق (قرية قريبة من رندة) عارضاً عليه مشكلة صوفية ومستأنساً برأيه فيها، وقد عمل ابن عربي على هدايته لما كان يعتقد من آراء مبتدعة في الاعتزال، فقصده ببلدته بقبرفيق ودخل في جدال في مدرسته بحضور كثير من أتباعه وتلاميذه حتى نجح في مسعاه، ورجع الشيخ وتلاميذه عن معتقداتهم الباطلة. وقد أخبر ابن عربي عن هذا الواقع فقال: "من ذلك علم الاسم القيوم، واختلف فيه أصحابنا: هل يُخلَق به أم لا؟ فكان الشيخ أبو عبد الله جبر القبرفيقي من كبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس، وكان معتزلياً، يمنع التخلُّق به، وفاوضته في ذلك مراراً في مجلسه بحضور أصحابه بقبرفيق بالأندلس من أعمال رندة إلى أن رجع إلى قولتنا من التخلُّق بالاسم القيوم كسائر الأسماء الإلهية^(٢). ويزيد على ذلك موضحاً: "فلم أزل به لأطفه في أصحابه وأتباعه بقريته لكونه كان معتزلي المذهب حتى انكشف له الأمر، فرجع عن مذهب أهل الاعتزال القائلين بإنفاذ الوعيد، وبخلق الأفعال، وعرف محل ذلك فأنزله في موضعه.. وشكرني على ذلك، ورجع برجوعه جميع أصحابه وأتباعه، وحينئذ فارقت^(٣)".

لم يطل مقام ابن عربي في إشبيلية، ولم يقنع بحدود بلاده الضيقة، فارتحل عنها إلى إفريقية قبل سنة ٥٩٠ هـ، قاصداً لقاء الشيخ الإشبيلي الكبير أبي مدين الذي كان قد أقام مدرسة صوفية في مدينة بجاية، والذي اعتبره ابن عربي من أكابر أساتذته كما ذكر ذلك في "الفتوحات"^(٤) و "محاضرة الأبرار"^(٥) و "مواقع

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٥٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٨.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٢٨٨، ٣١٨، ٣٣٠، ٨٣٨.

(٥) ابن عربي، محاضرة الأبرار، الجزء الأول، ص.ص ٧٦، ١٤٥، ١٧١، ١٧٨.

النجوم" (١). وبعد جولة في الأندلس ظهر في فاس، وعكف على الدراسات والمجاهدة فيها، واتخذ من المسجد الأزهر وبستان ابن حيون مقراً له، يقضي فيه الصلاة، عاكفاً على العبادة والمجاهدة وملاقة الشيوخ الأجلاء من الصوفية أمثال الشيخ: أبي عبد الله محمد بن قاسم، الإمام بالمسجد الأزهر بعين الجبل من مدينة فاس، وكان عالماً جليلاً، وله مصنفات مشهورة من بينها كتاب له سماه "المستفاد في ذكر الصالحين من العباد". يقول ابن عربي: "سمعنا هذا الكتاب عليه بقرائه، أظن سنة ثلاث وتسعين وخمسائة" (٢)، وكان بستان ابن حيون هو المكان المختار لتجمع تلاميذه، الذين بدأوا يتكاثرون حوله لسماع المحاضرات الصوفية التي كان يلقيها، والتريض تحت إشرافه بالمجاهدات الصوفية، يقول في ذلك: "اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسائة بمدينة فاس، أطلعني الله عليه في واقعة وعرفني به... وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبرون من أهل طريق الله، منهم أبو العباس الحصار وأمثاله، وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا، فلا يكون المجلس إلا لنا، ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فيما بينهم رجعوا إلي... (٣)".

وفي طريق سياحته ذهب إلى سبتة، والتقى هناك ببعض الصالحين، وكان ذلك في طريق عودته إلى الأندلس سنة ٥٩٤ هـ. وفي العام التالي ٥٩٥ هـ توجه إلى مسقط رأسه "مُرسِيّة" ومنها إلى "المرية" التي كانت مركزاً هاماً من مراكز التصوف في الأندلس، وقد أقام فيها فترة عاكفاً على العبادة والتأليف، ملتقياً هناك بصديقه الصوفي "أبي محمد عبد الله الغزال" تلميذ الشيخ "أبي العباس بن العريف" (ت ٥٣٦ هـ) أحد أعلام التصوف ومؤلفيهم (٤). ومن أشهر مؤلفاته في المرية كتابه

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، مصدر سابق، ص. ٦٩، ٧١، ٩٦، ١١٤ وما بعدها.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣١٨، والجزء الرابع، (بولاق)، ص ٧٠٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٩٥.

(٤) ابن عربي: رسالة روح القدس، ص ١٣٢. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق، ص

"مواقع النجوم" ويعتبر من الكتب الهامة عنده إذ يصلح أن يكون مدخلاً إلى الحياة الصوفية، ينتفع به المريدون دون حاجة إلى مرشد، لأنه نتيجة إلهام إلهي، مؤيد برؤيا صادقة رآها في المنام. وهو رسالة في الزهد والتصوف عرض فيها للأنوار العالية التي يمنحها الله للصوفي في مراحل اجتيازه للطريق.

وقد ختم ابن عربي القسم الأول من سياحاته في بلاد المغرب، إذ وصل إلى مراكش والتقى بشيخ زاهد من شيوخ التصوف هو "أبو العباس السبتي" (*) ومنها انتقل إلى فاس، وقد أمّا استجابة لأمر إلهي صدر إليه ليصطحب من هناك شخصاً اسمه "محمد الحصار" إلى المشرق، خاتماً بذلك تجواله في بلاده، ومتخذاً وجهته شطر المشرق العربي وكان ذلك بعد عام ٥٩٧هـ (١).

بدأت رحلته الكبرى إلى المشرق سنة ٥٩٨ هـ، ورافق ذلك سوء الحالة لدولة الموحدين، واجتاحت الفتنة معظم البلاد والثغور الأندلسية. وقد ربط بعض المؤرخين بين هذا الوضع المتأزم وبين خروج ابن عربي إلى المشرق، حيث أشار إلى ذلك بقوله: "غادر الأندلس في تلك الفترة كثير من الكتاب والعلماء الذين توقعوا سوء المصير وآثروا العمل في جو أكثر استقراراً وطمأنينة، مثل الشيخ محي الدين بن العربي شيخ المتصوفين الشهير، وابن اليطار المالقي" (***) (٢) ولكن فيما يبدو أنه لم يكن لابن عربي الخيرة في القيام بهذه الرحلة أو التمتع عنها، إذ أنها كانت توجيهاً إليها

(*) أبو العباس السبتي من شيوخ التصوف التقى به ابن عربي في مراكش سنة ٥٩٧هـ حيث انتقل بعد ذلك إلى المشرق (عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٤٥).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٤٥.

(**) هو أبو محمد عبد الله بن إبراهيم المالقي، عرف بالقلباط، كان يعمل على طريقة الفتيان، وقد بدت عليه أعلامه، ما تراه يمشي قط إلا في حق غيره. لا يلتفت إلى نفسه، كان يميل إلى جانب ابن عربي كثيراً في الأزمات التي تحاك ضده لدى الحكام. وقد أفرد ابن عربي كتاباً لذكر من التقى بهم سماه الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت بهم في طريق الآخرة، ومنهم المالقي هذا (ابن عربي رسالة روح القدس، ص ١٣٢).

(٢) غومس، (إميليو غرسيه)، الشعر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٣٦.

يدركه الصوفي بروحه وذوقه، بعد تخليته عن حظوظ نفسه البشرية، وظهور التجليات الإلهية عليه، وهذا هو شأن ابن عربي كان ذلك سنة ٥٩٨ هـ^(١).
وقد قامت هذه الرحلة بعد توقف في تونس لفترة استأنف بعدها السفر قاصداً مكة المكرمة، ومرّ في طريقه "بمصر" ولم تطل إقامته فيها إذ فقد رفيق دربه الذي أمر باصطحابه، فتابع رحلته وحيداً إلى مكة المكرمة. وفي هذه المدينة المقدسة ذاع صيته، ولمع نجمه، وبدأ الصالحون والعلماء يفدون عليه ويتودّدون إليه، ومن بين هؤلاء الإمام الموكل بمقام إبراهيم: "مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني، وله ابنة من أرباب الأحوال والمقامات جمعت بين الحُسنيين الظاهري والمعنوي، ووصفها ابن عربي بأنها من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، وأطلق عليها لقب شيخة الحرمين ومربية البلد الأمين، أما اسمها فهو "النظام"^(٢). وفيها أنشأ كتابه "ترجمان الأشواق" فكانت مصدر إلهام له فيه^(٣). ثم أقام بالطائف بعد ذلك لفترة من الوقت، وعاد بعدها إلى مكة فلقى بها بعض الصوفية، وفيها التفت روحه مع روح بعض الذين فارقوا الحياة الدنيا من الأولياء الصالحين، غادر بعدها بغداد سنة ٦٠١ ولكن لم يطل مقامه فيها فتركها إلى الموصل للقاء شيخ من كبار شيوخ الصوفية فيها هو "علي بن عبد الله بن جامع" وله تعلق شديد بالخضر، ثم اتّجه بعد ذلك إلى مصر سنة ٦٠٣ هـ حيث أقام فيها بصحبة بعض الصالحين، يعمرن أوقاتهم بالعبادة والطاعات في أحد البيوت "بزقاق القناديل" بالقاهرة، وذلك إبان حكم الملك العادل بن أيوب^(٤)، وقد تعرّض فيها لمحنة كبيرة، ولكنه غادرها إلى الإسكندرية ومنها إلى مكة المكرمة، وقبل مغادرته لأرض مصر التقى بأحد شيوخ الصعيد وحضر مجالسه وهو

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) ابن عربي: ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق. ط بيروت ١٣١٢ هـ، ص ٢ (انظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق، ص ٥٤، وانظر أسين بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص.ص ٥٧-٥٨).

(٣) المصدر السابق، ص ٢، (انظر أسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٥٨).

(٤) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٥٨.

"أبو الحسن الصبّاغ" (*) وهو شاعر صوفي مشهور، اشتهر بالزهد والورع والعمق في التصوف، وكان من خير شيوخ الصوفية تربية، وأستاذه عبد الرحيم القناوي من أكبر رجال التصوف شهرة ومن أعظمهم قدراً، وأبعدهم عيناً في القرن السادس الهجري (١). كما التقى في مصر سنة ٥٧٦ هـ "ابن الفارض" (**) (٢) صاحب قصيدة "نظم السلوك" وقد سرت أشعاره مسرى الشمس ووضع حولها الشروح والتعليقات. وقد أشارت بعض المصادر إشارات طفيفة حول هذا اللقاء دون أن تؤكد فقالت: "أن محي الدين بن عربي طلب من ابن الفارض أن يأذن له في شرح تائيته الكبرى، فأجاب ابن الفارض بأن كتابك الفتوحات ادمكية شرح لها" ومن هذه المصادر ما نقله المقرّي في نفخ الطيب عن "المقرّي" في ترجمته لعمر بن الفارض.

وإذا ثبت هذا اللقاء، فهو يستند دون شك إلى حرص ابن عربي الزائد على لقاء الشيوخ، فإن المتتبع لرحلاته يرى مدى شغفه بالتعرف إلى رجال الوقت من الصوفية، وفي كل مكان يحل فيه، يبحث عن يرى أنهم محل نظر الله في الأرض (٣). ومما يذكر عنه أنه نال بعض الكرامات في تلك الفترة التي أقامها في مصر نتيجة المجاهدات والرياضات، مستوحياً من ذلك مذهبه الذي بُني عليه القول فيما بعد "بوحدة الوجود" يقول: بتُّ في جماعة من الصالحين منهم: أبو العباس الحريري الإمام

(*) علي بن أحمد بن إسماعيل بن يوسف، وكنيته أبو الحسن الصباغ، وأصله من مدينة قوص توفي سنة ٦١٣ هـ.

(١) حسين (علي صافي) الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع هجري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٢٠، (سلسلة الدراسات الأدبية).

(**) عمر بن الفارض ولد في مصر سنة ٥٧٦ هـ، ونشأ فيها في ظل الدولة الأيوبية، رحل إلى مكة، وقضى شطراً من حياته خمسة عشر عاماً، رجع بعدها إلى القاهرة ودخل فيها حتى وافته المنية سنة ٦٣٢ هـ. بعد أن بلغ من العلوم اللدنية والصوفية مبلغاً كبيراً (المرجع السابق، ص ١٢٠) (انظر المقرّي، نفخ الطيب، مصدر سابق، الجزء السابع، ص ١٠٧).

(٢) حلمي (محمد مصطفى) ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٢٠.

(٣) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٦١.

بزقاق القناديل(*) بمصر، وأخوه محمد الخياط وعبد الله الموروري ومحمد الهاشمي
اليشكري ومحمد بن أبي الفضل، فأريت نفسي والجماعة في بيت شديد الظلمة وليس
لنا فيه نور سوى ما ينبعث من ذواتنا، فكانت الأنوار تتفهم علينا من أجسامنا فتضيء
بها، فدخل علينا شخص من أحسن الناس وجهاً ومنطقاً فقال: أنا رسول الحق إليكم،
فكنت أقول له: فما جئت به في رسالتك؟ فقال: اعلم أن الخير في الوجود، والشر في
العدم، أوجد الإنسان بجلوه، وجعله واحداً ينافي وجوده، تخلق بأسمائه وصفاته، وفني
عنها بمشاهدة ذاته، فرأى نفسه بنفسه وعاد العدد إلى أسه، فكان هو ولا أنت.
"فأخبرت الجماعة بالواقعة فسرّوا وشكروا الله.."^(١). بيد أنه تلقى إشارات من السماء
تدعوه إلى متابعة السياحة من جديد، إذ تنبأ له شيخ صالح ممن كان ابن عربي يقوم
على خدمته في مكة أنه سيذلّ له أكابر الناس وأرفعهم شأنًا^(٢) وقد تحققت نبوءته هذه
لدى وصوله إلى قونية، خلال سفره في أطراف آسيا الصغرى وكانت قد خضعت
للإسلام، منفصلة عن الأمبراطورية البيزنطية، وتولى الملك فيها كيكاسوس^(**) الأول
سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠م) حين خرج لاستقباله وكانت شهرته قد سبقته إلى بلاد هذا
الملك فأحاطته بالإكبار والحفاوة ورغب في استبقائه فكان يجتمع في أوقات فراغه

(*) زقاق القناديل، محلة بمصر مشهورة، فيها سوق الكتب والدفاتر والظرائف كالأبنوس
والزجاج وغير ذلك مما يستظرف، قال الكندي: سمي بذلك لأنه كان منازل الأشراف
وكانت على أبوابهم القناديل، وكان يقال له زقاق الأشراف لأن عمرو بن العاص كان على
طرفه مما يلي الجامع، وكعب بن ضبة العبسي على طرفه الآخر مما يلي سور بربر ودار
نخلة داره، وكعب هذا هو الذي زعمت عبس أنه كان نبياً قبل محمد ﷺ (معجم البلدان
لـياقوت الحموي، مجلد ٣، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م، ص ١٤٥.
(١) ابن عربي، محاضرة الأبرار، الجزء الثاني، ص ٢٤٠، وأيضاً رسالة روح القدس،
ص.ص ٩، ١٠، ١٤).

(٢) ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية في مطالع الأنوار الإلهية، مخطوط دون ترقيم. (انظر
أسين بلاثيوس، ابن عربي، حياته، ص ٦٦).

(**) كيكاسوس، هو الملك الغالب، عز الدين كيكاسوس بن كيخسرو بن قليج أرسلان بن مسعود بن
قليج أرسلان، صاحب بلاد الروم، كانت ولايته سنة ٦٠٧، (أبو الفداء، كتاب المختصر في
أخبار البشر، الجزء السادس، ص ٢٠).

بالمريدين من الصوفية الذين يريدون الانتفاع بتعاليمه والاقتداء به، وحاول التقرب منه كثير من الناس الذين دُهِشوا من كراماته، وكانوا يقتربون منه ليُبَدِّدوا شكوكهم في صحتها^(١). وفيها تزوج من أم تلميذه الصدر القنوي (ت ٦٧٣ هـ)^(*) الذي كان من أشهر تلاميذه وهو صاحب المؤلفات العديدة في التصوف.

أثر ابن عربي السياحة على البقاء في قونية، فاستأنف تجواله خلال بلاد الأناضول، بصحبة نفر من الصوفية، وقد زار معظم مدنها، وقد ذكر في الفتوحات معظم من لقيهم من أهل الطريق فقال: "لقيت واحداً منهم بدنيسر^(**) من ديار بكر^(***)"^(٢) كذلك قوله: "وأخبرت أن واحداً منهم... من أهل أرزن الروم^(****)... كان

(١) شذرات الذهب، طبع القدسي، القاهرة سنة ١٣٥١، الجزء الخامس، ص ١٩٦.

(*) القنوي، (... - ٦٧٣ هـ) محمد بن إسحق بن علي القنوي الرومي، صدر الدين، صوفي من كبار تلاميذ الشيخ محي الدين بن عربي. تزوج ابن عربي أمه ورباه. كان شافعي المذهب.. من كتبه النصوص في تحقيق الطور المخصوص... مولده ووفاته بقونية (جامع كرامات الأولياء للنبهاني، الجزء الأول، ص ١٣٣، كشف الظنون، الجزء الثاني، ص ١٩٥٦، مفتاح السعادة، الجزء الأول، ص ٤٥١، ثم الجزء الثاني، ص ٢١١).

(**) دنيسر، بضم أوله، بلدة عظيمة مشهورة في نواحي الجزيرة قرب ماردين بينهما فرسخان، ولهما اسم آخر يقال قوج حصار، رايتها وأنا صبي وقد صارت قرية، ثم رأيتها بعد ذلك بنحو ثلاثين سنة وقد صارت مصرأ لا نظير لها، كبراً وكثرة وأهل وعظم أسواق، وليس بها نهر جار وإنما شربهم من آبار عذبة طيبة مرية، وأرضها حرة وهوأها صحيح (ياقوت الحموي معجم البلدان مجلد ٢، ص ٤٧٨).

(***) ديار بكر، هي بلاد كبيرة واسعة تنسب إلى بكر بن وائل بن قاسط.. بن معن بن عدنان، وحدّهما ما غرب من دجلة إلى بلاد الجبل المطل على نصيبين إلى دجلة، ومنه حصن كيفا وأمد وميافارقين وقد تجاوز دجلة إلى سيعرت وحيزان وما تخلل ذلك من البلاد، ولا يتجاوز السهل (انظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، مجلد ٢، ص ٤٩٤).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ١٠.

(****) أرزن الروم، هي مدينة مشهورة قرب خلاط، ولها قلعة حصينة، وكانت من أعمر نواحي أرمينية، وقد نسب إليها قوم من أهل العلم منهم أبو غستان بن عياش بن إبراهيم الأرمني، حدث عن الهيثم بن عدي وغيره، ويحيى بن محمد الأرمني الأديب، وقد فتحت على يد عياض بن غنم بعد فراغه من الجزيرة سنة عشرين صلحاً على مثل صلح الرها (معجم البلدان، المجلد ١، ص ١٥٠).

يعظمني ويرى لي كثيراً، واجتمعت به في دمشق وفي سيواس... ولي سنون فقدته في دمشق، فما أدري هل عاش أو مات^(١). وقد وصل في تجواله إلى أعالي الشمال في أرمينيا حيث يتجمد ماء الفرات في الشتاء^(٢).

ولقد اختتم ابن عربي رحلاته وسياحاته الطويلة بزيارة بغداد حوالي ٦٠٨ هـ قاصداً التعرف فيها إلى صوفي عظيم، كان صاحب مدرسة في بغداد للوعظ والمجاهدات الصوفية وهو الصوفي الشهير شهاب الدين عمر السهروردي (ت ٦٣٢ هـ)^(٣) صاحب كتاب "عوارف المعارف"، وشيخ مشايخ الصوفية في بغداد، وقد وصف ابن العماد المقابلة الأولى بين الشيخين: نظر كل منهما إلى الآخر وقتاً طويلاً في صمت وانفصلاً دون أن ينطق بكلمة، وبعد هذه المقابلة بمدة قال السهروردي رأيت فيه "أنه بحر الحقائق"^(٤). وسرعان ما تجمع حوله التلاميذ، وآثروا طاعته على طاعة الخليفة والخضوع له، وذلك بعد أن أفلت السلطة الزمنية من أيدي الخلفاء. وقد كان له شأن مع الملوك يستشيرونه في أمور الدولة فقال: "هذه وصية ونصيحة كتبت بها إلى السلطان الغالب بأمر الله كيكاوس صاحب بلاد الشام... بلاد اليونان... فأنت نائب الله في خلقه وظلّه الممدود في أرضه، فأنصف المظلوم من الظالم، ولا يغرنك أن الله وسّع عليك سلطانك... على إقامتك على الجور وتعدي الحدود... فتدبر كتابي ترشد إن شاء الله تعالى ما لزمك العمل به، والسلام"^(٥). ونراه بعد ذلك في مكة سنة ٦٠١ هـ عاكفاً على عبادته المعتادة في الكعبة، ويكتب شرحه على "ترجمان الأشواق" ليُسكت أصوات الفقهاء الذين هاجموا ما ورد في ديوانه من تشبيب "بالنظام" وما فيه

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٩٩.

(٣) السهروردي، عارف صوفي مسلّك، صاحب عبد القادر الجيلاني، وكان له في التصوف قدم ثابتة، ولي عدة رُبط للصوفية. أنفذه الخليفة الناصر رسولاً إلى الملك العادل بدمشق سنة ٥٩٧ هـ وإلى خوارزم شاه سنة ٦١٤. له تصانيف عديدة مشهورة، توفي سنة ٦٣٢ هـ.

(النجوم الزاهرة، الجزء السادس، ص.ص ١٦٥-١٦٦).

(٤) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٤.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاقي)، ص ٦٣٨.

من لهجة حسية شهوانية تشيع في قصائده دون أن يدركوا معانيها الصوفية فيقول: "كان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي (*) والولد إسماعيل بن سودكين (**)" سألاني عن ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكر أن هذا من الأسرار الإلهية، وأنّ الشيخ يتستّر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين... فلما سمعه ذلك المنكر... تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به من أقاويلهم من الغزل والتشبيب، ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية...»^(١).

ويُظن أنه زار الأماكن المقدسة في المدينة والقدس قبل زيارته الأخيرة لمكة، أو قبل واحدة من زيارته السابقة إذ ليس من الممكن تحديد تاريخها، وعلى الأرجح أنها ليست بعد عام ٦٢٦هـ (١٢٢٨م) أي السنة التي وقعت فيها القدس بيد الصليبيين^(٢)، وقد عُرِف موقفه من النصارى في رسالته لكيكاوس، مما يرجح زيارته لها قبل احتلال الصليبيين لها، وقد أشار إلى هذه الزيارة بقوله: "فلما وصلت أم القرى بعد زيارتي أبانا خليل الرحمن، الذي سنّ القرى، وبعد صلاتي بصخرة القدس والأقصى...»^(٣).

وقد لبّى ابن عربي دعوة السلطان كيكاوس مرة ثانية إلى مملكته في بلاد اليونان، وتنبأ له بالنصر، إذ كانت الحرب قائمة ضد إنطاكية، فأرسل له من ملطية رسالة منظومة يبشره فيها بالنصر وقد تمّ له ذلك فعلاً بعد عشرة أيام، وقد أشار في الفتوحات إلى ذاك بقوله: "رأينا ونحن بسيواس في شهر رمضان، والسلطان الغالب... يحاصر إنطاكية، فرأيت كأنه نصب عليها المجانيق ورماها بالأحجار، فقتل زعيم

(*) بدر الحبشي، سبق التعريف به.

(**) أحد تلاميذ الشيخ محي الدين ابن عربي الملازمين له مع بدر الدين الحبشي وله رسالة خاصة من ابن عربي في سؤال إسماعيل بن سودكين.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٣٧.

(٢) يرجع إلى قوله في "الفتوحات": فلما وصلت أم القرى... (وأم القرى هي مكة) الجزء الأول، ص ١٢، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٦).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٢.

القوم.. فكان كما رأيت بحمد الله وفتحها يوم عيد الفطر... فكتبتُ له من ملطية قبل فتحه إياها بأبيات أذكر فيها رؤيائي...^(١). ومن هذه الأبيات قوله:

قصدت بلاد الكفر تبغي فتحها	فأبشر فإن الروم فيك لفي خسر
رأيت لكم رؤيا تدل على النصر	وفتح بلاد الكفر والقتل والأسر
قتلتهم بأحجار المجانيق كبشهم	فأولتها الآراء تُعضد بالنصر
فدونك فانهض أيها الملك الذي	علا أمره فوق السماكين في النسر
إذا جاء نصر الله والفتح فلتجد	بما لك من خير على العسر واليسر ^(٢)

ومن خلال هذه السياحات الطويلة المتواصلة التي قام بها إتماماً لمهمة الصوفي السائح، المؤتمر بالأمر الإلهي، وإقامته في أجواء قاسية لمدة طويلة كما في أرمينيا، فضلاً عن مجاهداته، وعبادته، وتعرضه لنفحات الأمر الإلهي والسِرِّ الرباني مع زهده الشديد في دنياه، إضافة إلى ما أنتجه من مؤلفات وما أنشأه من مصنفات، كل ذلك أثر في صحته وأدى به إلى البحث عن الاستقرار، واشتدت عليه الآلام، لما دخل في سن الشيخوخة، فحمله ذلك على تلمس جواً أكثر اعتدالاً فنزل قلب سورية التي كان يراها أطيّب بلاد الدنيا مقاماً، ومن ناحية أخرى رغب سلطان دمشق أن يستبقيه إلى جواره لِمَا له من شهرة طبقت الآفاق، وعمّت بلاد المشرق كلها دون منافس له سوى ابن الفارض الشاعر المصري الصوفي المشهور^(٣).

من المحقق أن ابن عربي قد استقر به المقام في دمشق ابتداء من سنة ٦٢٠هـ (١٢٢٣م) وهو في الستين من عمره، ولم يغادرها حتى وفاته، وكانت هذه المرحلة مرحلة تلقّي الواردات الإشرافية حيث انعكست على أكبر مؤلفاته "الفصوص" و "الفتوحات" و "الديوان"، وتعددت الرؤى والتجليات التي يغلب عليها البعد عن العادة كما يرى بلاثيوس، ويصفه بما لا يتفق وحقيقة أمره فيقول عنه أنه في ليلة من شهر

(١) بلاثيوس (أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) لم ترد هذه الأبيات في كتاب أسين بلاثيوس، ولكن المترجم، د. عبد الرحمن بدوي اثبتها في الترجمة زيادة في الايضاح (المرجع السابق، ص ٧٧، ٧٨).

(٣) ابن عربي - الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٦٩ (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٨٥).

ربيع الثاني سنة ٦٢٧ هـ (١٢٢٩ م) أصابته هلوسة بصرية حادة جداً، فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينه شكل هندسي ذو لون أبيض يحيط باسم "هو" (*) الذي يدلّ عند الصوفية على الماهية المشخصة لله، فلما شاهد ابن عربي ذلك غشي عليه. فهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على عدم دراية بلاثيوس بحقيقة التصوف لدى ابن عربي والصوفية، إذ أن ما يراه هلوسة ليس سوى كشف لحقيقة إلهية تحقق بها ابن عربي كثمرة من ثمرات المجاهدة التي وصل بها ابن عربي إلى غاية المطاف فقال: "في ليلة تقيدي لهذا الفصل، وهي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستماية، الموافقة ليلة الأربعاء، الذي هو الموفي عشرين من شباط، رأيت في الواقعة ظاهرة الهويّة الإلهية شهوداً وباطنها مشهوداً محققاً ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه... والشكل نور أبيض في بساط أحمر له نور أيضاً في طبقات أربع... فما رأيت ولا علمت ولا تخيلت ولا خطر على قلبي مثل صورة ما رأيت في هذه الهويّة (الهويّة)..."^(١).

زد على ذلك أن بلاثيوس قد حكم عليه بالاختلال العقلي لأنه لم يخضع لسلطان العقل في كتابة مؤلفاته حيث كان يتلقّى إلهامات ربانية، ووحى إلهي يملّي عليه ما يجب عليه كتابته، حتى أنه لم يكن له الاختيار في ذلك، ولعلّ بلاثيوس ممن ينطبق عليه قول ابن عربي "لا يعرف ذلك إلا من ذاق"، لذلك جاء تفسيره لواقع ابن عربي بأنه حالة مَرَضِيَّة دون أن يعبأ بما هو فيه من خصوصية، وقد أشار ابن عربي إلى حقيقة ذلك قائلاً: "وربما ألحق بذلك الآيات التي تليها، وإن كان ذلك ليس من الباب ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته، فلا أتكلم إلا على طريق الإذن، كما أنني سأقف عند ما يُحدّ لي، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا تجري نحن في مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبوراً في اختياره، أو تحت العلم الذي يبيته خاصة، فيلقي ما يشاء، ويمسك ما يشاء أو يلقى ما يعطيه

(*) الشكل كما ورد في الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، هو، ص ٥٩١.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٩١.

العلم، وتحكم عليه المسألة التي هو بصددتها حتى تبرز حقيقتها. ونحن في تواليها لسنا كذلك، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما يفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم... فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما يحدث لها في الأمر. فقد يلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف. ثم ما هو أغرب عندنا أنه يلقى إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق، فلهذا لا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي... وقد أذن لي في تقييد ما ألقى بعد هذا فلا بد منه^(١).

هكذا كان للراحة المادية وهدوء النفس اللذين نعم بهما ابن عربي الفضل في امتداد أيامه، فمضت هادئة مريحة، تحيط به أسرته وتغمره كل أنواع التبجيل والتكريم، فظل عاكفاً على عبادته يحرر مصنفاته على الرغم من بلوغه الثمانين من عمره. وعُني الملك الأشرف ابن الملك العادل في دمشق، شأنه شأن سلفه، بحضور دروسه، وتلقى الإجازة من يده لرواية جميع كتبه التي تبلغ نيفاً وأربعمئة، وذلك قبل وفاته بثلاث سنوات، في سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م)^(٢). ثم إن قاضي قضاة الشافعية وهو شمس الدين أحمد الخوي كان يخدمه خدمة العبيد، تقديراً له وتقرباً منه، ولزيادة التمكن من الإفادة من علومه والاقتداء بسيرته. كما أن قاضي قضاة المالكية التمس الشرف بتزويجه بنته، وترك منصب القضاة بنظرة وقعت عليه من ابن عربي^(٣). وقد قرأ له القاضي محي الدين بن

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٧٤، (صادر)، ص ٥٩. (أنظر أسين بلانويوس، ابن عربي حياته، ص ٢٦١).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٢، (ترجمة ابن عربي الواردة في أول الكتاب، الجزء الرابع، (صادر)، ص ٥٥٥).

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٨، (صادر)، ص ٥٥٩، (من الترجمة في أول الكتاب).

الزكي^(*) معاشاً أجراه عليه في دمشق، فرتب له كل يوم ثلاثين درهماً، كما آواه في منزله^(١).

بيئته وخصائص عصره:

قضى ابن عربي شطراً كبيراً من حياته في موطنه الأصلي "الأندلس" حيث وُلد فيها ونشأ وترعرع في ربوعها، وعاش ما يقرب الأربعين سنة من سني حياته الأولى في هذه البلاد الخصبة من حياة المسلمين العامرة بالعلم والأدب. احتلت الأندلس موقعاً جغرافياً ممتازاً كان له أثره في إثرائها في مختلف مجالات حياتها. فقد كان له أثره في خصوبة تربتها واعتدال جوها وحسن مناخها بما كان سبباً في صحة أجسام أهلها وقوة جنائهم، وسعة إدراكهم، وخصوبة خيالهم وسرعة خاطرهم وشدة ذكائهم، مما دعا "لسان الدين الخطيب"^(**) أحد وزرائها الأعلام إلى وصفها بقوله: "خصّ الله تعالى بلاد الأندلس من الربيع وغدق السقياء ولذاذة الأقوات... وكثرة المياه، وتبحر العمران وجودة اللباس... ونبل الأذهان، وفنون الصنائع وشهامة الطبائع، ونفوذ الإدراك، وأحكام التمدن والاعتماد بما حُرّمه الكثير من الأقطار مما سواها"^(٢).

(*) هو محي الدين بن الزكي القاضي الدمشقي، صاحب صلاح الدين الأيوبي حين استيلائه على القدس، وخطب الخطبة في مسجد القدس بعد الاستيلاء عليه. (ابن الأثير، الجزء الحادي عشر، ص ٣٦٥، ابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص ٢٤٠).

(١) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٩، (صادر)، ص ٥٦٠ من الترجمة نفسها.

(**) لسان الدين الخطيب، (٧١٣-٧٧٦هـ) (١٣١٣-١٣٧٤م) هو محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني، اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله الشهير بلسان الدين بن الخطيب، وزير، مؤرخ، أديب، نبيل، ولد ونشأ بغرناطة واستوزره سلطانها أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل سنة (٧٣٣هـ)، كان يلقب بذي العذارتين، القلم والسيف، ويقال له "ذو العمرين" لاشتغاله بالتصنيف في ليله، ويتدبير المملكة في نهاره، (نفح الطيب للمقري، (بولاقي)، المجلد الثالث والرابع، دائرة المعارف الإسلامية، ١/١٥٠).

(٢) المقري، نفح الطيب، الجزء الأول، ص ٢٥٤. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق ص ٨).

ويقول أبو عامر السلمي عن إقليم الأندلس: "هو خير الأقاليم وأعدلها هواء وتراباً وأعذبها ماءً وأطيبها هواءً وحيواناً ونباتاً، وهو أوسط الأقاليم وخير الأمور أوسطها"^(١). كذلك وصفت الأندلس بما جمعتها من مزايا البلدان المختلفة وتفردت بها فقيل: "الأندلس شامية في طيبتها وهوائها، يمانية في اعتدالها واستوائها، هندية في عطرها وذكائها، أهوازية في عظم جبايتها، صينية في جواهر معادنها، عذنية في مواقع سواحلها"^(٢). واشتهرت في الأندلس مدن كانت لها مزايا في تلك الأمور المتقدمة من بينها: "مُرسية" وهي تقع على وادي شقورة قرب مصبّه، وهو قسيم نهر الوادي الجديد الكبير، وهي في شرق الأندلس، تشبه إشبيلية في غربه بكثرة المنازل والبساتين.

وقد كانت مرسية حاضرة شرق الأندلس في العصر الإسلامي، وهي مدينة إسلامية مُحدثة، بُنيت في أيام الأمويين الأندلسيين^(٣)، وازدهرت مرسية في عصر الخلافة وعمرت، وأصبحت من حواضر الأندلس الكبرى، حتى سقطت الخلافة الأموية بقرطبة وتمزقت وحدة الأندلس. وقد تعاقب على مرسية حكومات عدة على أثر ذلك حتى آلت إلى المرابطين، ثم الموحدين، ثم استولى عليها ملك قشتالة في سنة ٦٤١هـ وكانت مرسية بلد العلم والأدب، وقد وفد من علمائها عدد كبير إلى المشرق وعلى الأخص مصر. وفيها وُلد ابن عربي سنة ٥٦٠هـ، ومنها وفد إلى المشرق حيث استقر به المقام في دمشق.

ومن هذه المدن إشبيلية، وهي من قواعد الأندلس، لها خمسة عشر باباً، وهي في غرب الأندلس وجنوبه، وبينها وبين قرطبة أربعة أيام، وهي مدينة أولية، ومعنى اسمها المدينة المنبسطة^(٤). وتتوسط "إشبيلية" سهلاً فسيحاً، كانت زمن المسلمين مدينة عامرة، بها أسواق قائمة، وتجارات رائجة، وتمتعت في عهد بني أمية بازدهار شامل في حياتها، وأقام فيها الأمراء المنشآت العظيمة، وشهدت على تعاقب الولاة تقدماً لم

(١) المقرئ، نفع الطيب، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، خاتمة الكتاب، (صادر)، ص ٥٥٤.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، خاتمة الكتاب، (صادر)، ص ٥٥٤.

تشهده من قبل لا في عصر الرومان، ولا في عصر القوط، ووصل بها الأمر إلى أن أصبحت أعظم مدن إسبانيا الإسلامية بعد أن تخلت لها قرطبة عن الزعامة^(١). وقد كانت عروس بلاد الأندلس وقاعدتها، وبرع في ظلها كثير من الأدباء والعلماء والفنانين^(٢). وفي هاتين المدينتين "مرسية" و "إشبيلية" ولد ابن عربي وعاش الشطر الأول من حياته، في تلك الظلال الباسقة من العلم والعرفان^(٣).

ومن مدنها أيضاً مما وردت في رحلات ابن عربي وسياحاته "المرية"^(*) و"قرطبة"^(**) و "غرناطة"^(***) و "سرقسطة"^(****) و "طليطلة"^(*****) و "بلنسية"^(*****) وغيرها كثير. وهناك العديد من المدن التي تصوّر الحضارة الإسلامية العربية في الأندلس منها: مدينة الزهراء^(*****) وشنونة^(*****) ودانية^(*****).

(١) المقرئ، نفع الطيب، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣٠٨.

(٢) دائرة معارف الشعب، مادة أندلس.

(٣) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ١١.

(*) المرية، من إقليم الأندلس بين مملكتي مالقة ومُرسية وهي مدينة مسورة على حافةبحر الزقاق (مضيق جبل طارق) وهي باب الشرق مفتاح الرزق، ولها بر فضي، وساحل تبري، وبحر زبرجدي، وقد كانت تابعة لبجانة ثم قويت وأصبحت بجانة تابعة لها (تقويم البلدان لأبي الفداء، ص.ص ١٧٦-١٧٧).

(**) قرطبة، من مدن الأندلس كانت عاصمة الخلفاء الأمويين، يوجد فيها قصر الزهراء.

(***) غرناطة، عاصمة المملكة العربية في الأندلس سابقاً فيها قصر الحمراء.

(****) سرقسطة، ثغر في الأندلس.

(*****) طليطلة، مدينة في إسبانيا قرب مدريد، فتحها طارق بن زياد، سنة ٤١٧، وفيها آثار عربية فخمة.

(*****) بلنسية، مدينة في الأندلس كانت من عواصم الحضارة العربية.

(******) بناها عبد الرحمن الثالث، مشهورة بأعمدتها المستجلبة من روما والقسطنطينية وقرطجنة، خربت في ثورة البربر.

(******) شنونة، بلدة بجنوبي الأندلس في إقليم وادي باش، كانت قاعدة ولاية إشبيلية، وكانت حاميتها من عرب فلسطين.

(******) قصبة الناحية الشمالية الشرقية من كورة القنت الإسبانية، ازدهرت تحت الحكم العربي.

هذه هي الأندلس التي أفتتحها المسلمون في سنة ٩٢هـ بقيادة طارق بن زياد وقد سيطر عليها المسلمون وحكموها زهاء ثمانية قرون، ازدهرت خلالها الحضارة الإسلامية، واشتد عضد المسلمين، وغدت مركزاً علمياً وحضارياً... ومركز إشعاع ونور لعالم الغرب يمدّه بالعلم والتقدم، فغدت الأندلس بعدها جناحاً إسلامياً آخر تتنافس جناح المشرق الإسلامي علماً وثقافة وتألقاً وازدهاراً^(١).

كانت البيئة العربية في ذلك الوقت حيث نشأ ابن عربي بيئة خصبة مزدهرة بالعلم والمعارف، وقد وقفت والمشرق العربي على قدم المساواة في حضارتها، حتى أن التنافس بينها أدى إلى ظهور عدد كبير من العلماء المبرزين في شتى أنواع العلوم، وعلى الأخص التصوف الذي ازدهر وامتدت أصوله واتسعت معارفه حتى شملت بقاعه الشاسعة، وقد ظهر به عدد كبير من العلماء الأجلاء وأصحاب المواقف الدينية الذين رسخت أقدامهم وقويت شوكتهم، ومضوا في نشر المعرفة والنور يضيئون به عقول الناس من حولهم.

وقد شهد عصر ابن عربي فحول الفكر والمعرفة، وظهر أقطاب التصوف أمثال السهروردي البغدادي، والشاذلي^(*)، والبدوي^(**)، والدسوقي^(***)، وابن الفارض

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم بن هرمز الشاذلي المغربي، رأس الطائفة الشاذلية - من المتصوفة - وصاحب الأوراد (حزب الشاذلي، ٥٩١ - ٦٥٦هـ) تفقه وتصوفي في تونس - رحل إلى بلاد المشرق فحج ودخل العراق ثم الإسكندرية. (عبد الوهاب الشعرائي: الطبقات الكبرى، ط القاهرة، ١٣٤٣هـ، ج٢، ص ٤، فهرست الكتبخانة، ج٢، ص ١١٢، ج٧، ص ١٢). (Brock. 2: 583, S.I: 804).

(**) أحمد بن علي بن إبراهيم الجسيني، أبو العباس البدوي - المتصوف صاحب الشهرة في الديار المصرية - توفي ودفن في طنطا (٥٩٦-٦٧٥هـ)، (ابن العماد، شذرات الذهب، ج٥، ص ٣٤٥، الشعرائي، الطبقات الكبرى، ج١، ص ١٥٨، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، القاهرة، ج٧، ص ٢٥٢ وهو فيه "أبو الفتيان ويعرف بأبي اللثامين السطوحى" لأنه مكث على السطوح مدة ١٢ سنة/ فولرز: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١، ص ٤٦٥ - ٤٧٢.

(***) الدسوقي، (٦٣٣-٦٧٦هـ) إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد، يتصل نسبه بالحسين السبط، من كبار المتصوفين، من أهل دسوق، تفقه على مذهب الشافعي ثم اقتفى آثار الصوفية وكثر مريدوه (عبد الوهاب الشعرائي: الطبقات الكبرى، ج١، ص ١٤٣ - ١٥٨).

سلطان العاشقين (ت ٦٣٢هـ)، وجلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ) والتلمساني (ت ٦٩٠هـ)، وأبي العباس المرسى (ت ٦٤٠هـ) والخزرجي وعبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩هـ) وأبي مدين المغربي وكثير غيرهم، وعمرت بهم بلاد الإسلام في شرقها وغربها.

ولا يخفى ما للتصوف من أثر كبير في تهذيب النفوس وكبح جماح الشهوات، فقد مرّ في أطواره المختلفة، وتحول من مجرد نزعة تقشفية إلى التغلغل في صميم الحياة الإنسانية وجوانبها المختلفة، وأصبح بعد ذلك يمثل ناحيتين هامتين إحداهما: الجانب العلمي وما يتطلبه من مجاهدة وقهر للنفس وسلوك خاص، ورياضة روحية من صوم وعزلة وسهر وجوع وصمت وفكر وسياحة وذكر. والجانب الثاني هو النظري الذي هو ثمرة المجاهدة وما يحسه العارف من أحاسيس القرب والمشاهدة، أو الوجود والأنس وغير ذلك^(١).

فإذا كانت البيئة الطبيعية والعلمية تتمثل على النحو الذي أوردناه، فإن عصره السياسي والاجتماعي يمثل فيما سيطر على البلاد من ظروف وأحداث متباينة مختلفة عن البيئة السابقة. إذ أن عصر ابن عربي منذ ولادته كان عصر حروب ومنافسة بين حكام هذه البلاد، فقد رافقت طفولته أحداث بين المرابطين والموحدين مما حدا بوالده إلى الانتقال إلى إشبيلية كما أسلفنا، كما كان لظهوره كصوفي كبير بعد ذلك أثر كبير في نفوس فقهاء بلاده، فكان لآرائه وأفكاره صداها البعيد، مما أثار عليه أحقاد علماء الرسوم وعلماء الظاهر، وحرك شعور بعض المتصوفين المتزمّنين ممّن ناصبوه العداء^(٢)، كما التفتّ حوله مؤيديه ومناصريه والمدافعون عنه ضد أعدائه أصحاب النزعات المتطرفة.

ومن الصعب أن نقرر ما إذا كانت مكانة ابن عربي قد جاوزت نطاق دائرة تلاميذه المعجبين به، بل يغلب على الظن - كما يرى بلاثيوس - أنه لم يكن معروفاً في الدوائر الحكومية العليا، ولدى السلطان، أو أنه كان معروفاً لديهم، ولكنهم أغفلوا ذكره^(٣).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) أمثال الشيخ سعد الدين التفتازاني، والبقاعي، وابن الخياط وغيرهم ممن سيرد ذكرهم.

(٣) بلاثيوس (ميجيل أسين)، مرجع سابق، ص ٤٦.

فالمنزلة التي سيلقاها ابن عربي إذن في المشرق لدى الخلفاء، يقابلها بعض التحفظ من ملوك المغرب، ويمكن تعليل ذلك بأن السلطة في ذلك الوقت كانت في يد الموحدين، وكانوا بصدد تكوين دولتهم في الأندلس، وتوطيدها في إفريقيا، ومُنشئوا الدول عادة يققون من كل من يظن له نفوذ موقف التحفظ، لا سيما وهم يدركون أن للدين سطوته ورهبته، وأن التصوف بخاصة يحمل أصحابه على التضحية والفداء، وهم لا يريدون إثارة الحمية الصوفية في النفوس حتى لا تتحول مع الزمن إلى ثورة عاتية ربما تقضي عليهم وتبدد دولتهم^(١).

إضافة إلى ذلك هناك سبب آخر كان له أثره في ابن عربي، وهو أن سلطة الفقهاء كان لها في ذلك الوقت تأثير مضاد ضد الصوفية، وهم ما زالوا يحملون لواء الخصومة للتصوف وأنصاره، وقد استطاعوا بتأثيرهم أن يوغروا صدر السلطان ضد شيخ من كبار الصوفية وهو "أبو مدين"^(*) شيخ ابن عربي المميز وقد أراد بالفعل أن يزيل ما أُلصق بهذا الشيخ المجاهد من اتهامات زينها له الفقهاء، فدارت بينه وبين السلطان يعقوب^(**) مناقشة حادة في شأنه انتهت على غير ما كان يرجو ابن عربي، فخرج غاضباً من عنده^(٢). وقد أشار ابن عربي إلى ذلك من طرف خفي مؤكداً ما وقع بينه وبين السلطان فقال: "دخلت على بعض الصالحين بسبته على بحر

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر مرجع سابق، ص ٦٧.

(*) أبو مدين - سبقت الإشارة إليه.

(**) أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن صاحب المغرب والأندلس، كانت ولايته خمس عشرة سنة، وكان يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك، وتلقب يعقوب المذكور بالمنصور، توفي في ربيع الآخر، وقيل في جمادي الأولى وعمره ثمان وأربعون سنة، في مدينة سلا ملك بعده ابنه محمد بن يعقوب وتلقب بمحمد الناصر، ومولد محمد المذكور سنة ست وسبعين وخمسائة. وعبد المؤمن وبنوه جميعهم كانوا يسمون بأمير المؤمنين. (أبو الفداء: الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل، تقويم البلدان، بيروت، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، الجزء الخامس، ص ١٢٥).

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٦٧.

الزقاق^(*)، وكان قد جرى بيني وبين السلطان من الكلام ما يوجب وعر الصدور ويضع في القدر، فوصل إليه الخبر، فلما أبصرني قال: يا أخي ذلّ من ليس له ظالم يعضده، فقلت له: وصلّ من ليس له عالم يرشده، فقال يا أخي: الرفق الرفق: فقلت له: ما دام رأس المال محفوظاً أعني الدين، فقال: صدقت، وسكت عني...^(١). وقد مات أبو مدين في تلمسان نتيجة ذلك، متقلاً من آلام الرحلة المتعجّلة، وهذا ما دفع ابن عربي إلى الإسراع في مغادرة المغرب نهائياً إلى المشرق، علّه يجد مجالاً أنسب لأفكاره، وأقلّ تعرّضاً لتأثير الفقهاء الذين قضوا على شيخه أبا مدين^(٢). على أن ما فقدّه ابن عربي من منزلة كريمة لدى هؤلاء الحكام لم يكن ليفتّ بعضده، أو يترك أي أثر في نفسه، بل نجده قد استعاض عن ذلك بما هو أعز جانباً، وأرفع مقاماً، وأعلى شأنًا لدى جميع ملوك المشرق الإسلامي، وحقق مكانة عالية لديهم، فقد بدأها بمصر برفقة الحصار كما ذكرنا. ولا ننسى ما أصابه من محنة في مصر نتيجة نقمة الفقهاء عليه هو أيضاً، كان ذلك سنة ٦٠٣هـ. في عهد الملك العادل^(**)، وذلك عند ظهور

(*) إشارة إلى مضيق جبل طارق، وقد أشار إليه الملك المؤيد عماد الدين بن إسماعيل (أبو الفداء صاحب حمة في تقويم البلدان، ط باريس، سنة ١٨٤٠، ويقول ياقوت الحموي في معجم البلدان م٣، ص ١٤٤: والزقاق مجاز البحر في طنجة، وهي مدينة بالمغرب على البر المتصل بالاسكندرية والجزيرة الخضراء وهي جزيرة في الأندلس، أشار إليه أسين بلانيوس في مرجعه السابق، ص ٤٦.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٧٠١، رسالة روح القدس، ص ٢٦.

(٢) بلانيوس، مرجع سابق، ص ٤٦.

(**) أبو بكر بن أيوب، كان حازماً متيقظاً غزير العقل، واتسع ملكه، وكثرت أولاده، ورأى فيهم ما يحب. ولم ير أحد من الملوك الذين اشتهرت أخبارهم في أولاده من الملك والظفر ما رآه الملك العادل في أولاده وقد خلف ستة عشر ولداً ذكراً غير البنات. وهو أخ السلطان الأيوبي. وقد أحضره من حلب إلى مصر وجعله نائباً عنه فيها. ولما أخذ السلطان حلب من أخيه العادل أقطعه حرّان والرّها بدلاً عنها. وقد اشتد به المرض وهو في عالقين عند عقبة أفيق، ثم توفي هناك ولم يكن عنده أحد من أولاده حاضراً، وقد دفن في دمشق. (أبو الفداء، كتاب المختصر في تاريخ البشر، الجزء الخامس، ص ٩٤، الجزء السادس، ص ١٥).

بعض الخوارق على يديه وجماعة من الصوفية في "زقاق القناديل" (*) بظهور الأنوار المضيئة في أجسامهم التي بددت ظلام الحجرة، ورأى ابن عربي الرجل الذي خاطبه بالإشارة إلى روح المذهب الذي ارتبط باسمه فيما بعد، وذلك هو: "اعلم أن الخير في الوجود والشر في العدم... فكان هو لا أنت..." وقد فهم ابن عربي هذه الإشارات وحاول أن ينظم حولها شعراً يترجم عن معانيها، ويبدو أن عوام الصوفية لم يدركوا جلال هذه المعاني ومدى خطورتها بين غير أهلها، فنقلوا عنواً أو تباهاً إلى أسماع الفقهاء الذين يغارون على السنة، ولعل هؤلاء ما زالوا على موقفهم من عداوة ابن عربي بعد أن شاع من أشعار ترجمان الأشواق التي أخذوها قبل كتابة شرحها، وأضيف هذا إلى ذلك وحمل إلى الملك العادل متهمين "ابن عربي" بالكفر والزندقة والثبور وعظائم الأمور، طالبين منه إهدار دمه حتى يكون عبرة لغيره^(١).

وليس بغريب على ابن عربي ألا يتأثر ولم يتزعزع إيمانه، إذ كان يتوقع حدوث ما حدث، وقد وطن نفسه على الصبر على ذلك، جاء في شذرات الذهب "وقد أودى الشيخ كثيراً في حياته وبعد مماته، بما لم يقع نظيره لغيره، وقد أخبرهم عن نفسه بذلك، فقد قال في الفتوحات: "كنت نائماً في مقام إبراهيم، وإذا بقاتل من الأرواح يقول لي عن الله: أدخل مقام إبراهيم، إنه كان أواهاً حليماً"، فعلمت أنه لا بد أن يتليني بكلام في عرضي من قوم فأعاملهم بالحلم، قال: ويكون أذى كثيراً، فإنه جاء بحليم بصيغة المبالغة، ثم وصفه بالأواه وهو من يكثر التأوه لما يشاهد من جلال الله"^(٢). وقد وطن الشيخ الأكبر نفسه على الصبر لهذا الأذى حتى يكون جديراً بالتخلق بمقام الخيلية. ولكن ما يبدو أن مقام ابن عربي كبيراً لدى أصحاب الشأن، فلم ينالوا منه إثر هذه الوشاية، بل زادت ثباتاً وقوة ومكانة عندهم. يقول أسين بلاثيوس في هذا الصدد: "ومن حسن الحظ في هذه المناسبة أن هذه الاتهامات لم تلق أذناً سمعية عند

(*) أحد الأحياء التي سكنها ابن عربي في مصر (القاهرة) وقد ورد ذكره سابقاً.

(١) ابن عربي، محاضرة الأبرار، القاهرة ١٣٢٤هـ، جـ ٢، ص ٢٤، ٣١. روح القدس

ص ٩-١٠-١٤ (انظر فرغلي، مرجع سابق، ص ٥٨).

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٠.

الملك العادل لسياسته الحرة السمحة، وكانت توصية من جانب الشيخ أبي الحسن البجائي صديق ابن عربي، هذه التوصية كانت كافية لتفسير مذهب ابن عربي في "وحدة الوجود" تفسيراً رمزياً فأمر بإطلاق سراحه^(١).

لم يتأثر ابن عربي لهذه المحنة ولم تثبط همته، ولم تنتهي عزمته، ولم تُعقه عن طريقه، لأنه عرف هذا الطريق وأدرك نهايته وأيقن بسلامته، واستهان بكل خطورة فيه. وبالرغم من الحملات الشعواء التي شنها الفقهاء ضده، فقد تصدى لها بفضل ما أوتيته من علم النبوة، وقد وصف فقهاء مصر والمشرق بأنهم أدعياء دون حقيقة، فأخبر عن ذلك بما رآه من فقهاء العصر فقال: "...ثم ما وهبك الله من الصولة والقوة على الفقهاء بدلائل المكارم والفتوة الجارية مع براهين النبوة. وأما أهل زمانك اليوم يا وليّ، فكما قال الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد علي الترمذي (ت ٢٨٥هـ) رحمه الله: ضَعُفٌ ظاهر ودعوى عريضة، فأول ما وصلت إلى هذه البلاد سألت عن أهل هذه الطريقة المثلى عسى أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى فحُملت إلى جماعة جمعتهم خانقاه عالية البناء، واسعة الفناء، فنظرت إلى مغزاهم المطلوب، ومنحاهم المرغوب، تنظيف مرقعاتهم، بل مشهراتهم، وترجيل لحاهم، غير أنهم يدعون أن أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة، وهم أهل طريقة لا حقيقة وكفى بهذا الكلام فساداً، إذ لا وصول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة. وقد قال الإمام المقدم والصدر المبرر أبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ) رحمه الله: وإنما حُرِّموا الوصول إلى الحقيقة بتضييعهم الأصول وهي الطريقة، وقد شهدوا على أنفسهم بفراغهم من الحقيقة، فهي شهادتهم بعينها أنهم على غير الطريقة، وهاتان جهالتان منهم وهم لا يشعرون... اتخذوا ظاهر الدين شركاً للحطام، ولأزموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إلهاماً من حلال وحرام، وسعوا أردانهم، وسمّوا أبدانهم فوائدهم ما أراهم إلا كما حدثني القاضي أبي بكر بن العربي المعافري^(*) قال: حدثني المطهر سعد بن عبد الله الأصبهاني قال: حدثنا... عن سالم مولى ابن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: ليجان بأقوام يوم

(١) بلاثيوس (ميجيل أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص ٦٥.

(*) أبو بكر بن العربي، سبق التعريف به.

القيامة معهم من الحسنات مثل جبال تهامة، حتى إذا جيء بهم جعل الله أعمالهم هباء...» (١) (٢).

ويدفع ابن عربي عن نفسه تهمة العداء مع الفقهاء وذلك لحرصه على الفقه باعتباره ضرورة من ضرورات الطريق، يقول مخاطباً من كتب له هذه الرسالة: "إياك يا أخي - عافاك الله من ظن السوء - أن تظن أنني أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء أو لنقلهم الفقه، لا ينبغي أن يظن هذا بمسلم، وإن شرف الفقه وعلم الشرع لا خفاء به، ولكن أذم من الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة، وابتغى به نظر الناس..." (٣).

ويتابع موقفه تجاه الصوفية میناً أنواعهم وذاماً لفريق منهم ممن خرجوا عن الروح الصوفية فيقول: "كما أنني ذممت الصوفية في كتابي هذا، ولم أرد به الصادقين، وإنما أعني الصنف الذي تزياً بزيهم عند الناس وباطنه بخلاف ذلك". ويقول: "وكذلك ذممت للصوفية، أذم هذا الصنف الذي ذكرت، فإن الحلولية والإباحية وغيرهم في هذا الطريق ظهروا وتظاهروا واتصفوا، فهم قرناء الشيطان وخلفاء الخسراء" (٤).

كذلك الأمر بالنسبة للصالحين من المشايخ والإخوان فقد أبان أحوالهم فقال: "لو دوت لك أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والجد والإشارات وصحة القصد..." (٥).

أمام هذه الشخصية الفذة لابن عربي، يمكن أن ندرك مدى الأحداث الهامة في حياته التي لم تخل من حيوية دافقة وحماس علمي بالغ وإنتاج خصب وفير في كل المعارف الصوفية التي قوبلت أحياناً بالإنكار والمعارضة، ولقد رأينا لونا منها في

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص.ص ٣٤-٣٥.

(٢) الحديث: يقول "أعلمن أقواماً من أمتي يأتون يوم القيامة بحسنات أمثال جبال تهامة بيضاء فيجعلها الله عز وجل هباء منثوراً" سنن ابن ماجه رقم ٤٢٣٥.

(٣) ابن عربي، الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة، ص ١٤.

(٤) ابن عربي، المصدر السابق، ص.ص ١١٥-١١٦.

(٥) المصدر السابق، ص ٨٨.

أثناء مروره بالقاهرة، والتي اشتدت فيما بعد حتى حرضت الناس على عدم مطالعة كتبه وقراءتها، بل ونادت بإحراقها، وقد وصفه القاري بما يتفق وصفاته وأخلاقه فقال: "كان رضي الله عنه شيخاً جليلاً عالي القدر واسع الصدر، متمكناً من العلوم الشرعية، راسخاً في أسرار المعارف الحقيقية، وفي سائر العلوم التي حارت فيها الأفهام والعلوم... لم يكن في عصره من يوازيه، ولا في دهره من يدانيه، وكان في عصره من العلماء الأبرار والمتكلمين النظّار، والفقهاء الأبحار، والمشايخ الكبار ما لم يوجد في عصر من الأعصار، وكلهم أقرّوا بعلمه، واعترفوا بفضله، وما بلغنا أن أحداً من فقهاء دهره وعلماء عصره اعترض عليه، بل كانوا يرحلون من أقاصي البلاد إليه إذ ما من فنٍّ من فنون العلم المنقول منها والمعقول إلا وكان إماماً فيه، ومقتدى أهله وطالبيه، وكانت القضاة والملوك في خدمته، وأهل التصوف والسلوك يسرون بسيرته^(١)، وقد بلغ الشيخ الأكبر لدى الملوك والأمراء منزلة عالية، وصل إليها بالزهد، وقد ورد عن الصوفية هذه الحكمة الخالدة: إزهد فيما أيدي الناس يحبك الناس. كذلك فقد وجد الملوك في ابن عربي نموذجاً فريداً غير ما كانوا يرونه بالعلماء والفقهاء، ففي الوقت الذي يتنافس فيه هؤلاء للتقرب من أولي الأمر وأصحاب السلطة طمعاً فيما ينالونه من مغانم مادية أو أدبية، كان هو ينفّر من ذلك، وقد وطّد نفسه على الفرار من كل قيد يقيد حريته، لذا فقد نال الخطوة لدى الملوك والسلاطين، وحقق منزلة رفيعة لدى هؤلاء جميعاً.

لم يكن كيكائوس وحده هو الذي كسرّ ابن عربي، بل إن سلاطين آخرين للممالك التي انقسمت إليها مملكة صلاح الدين غمروه بفضلهم، ومن بين هؤلاء الملك الظاهر غازي^(*) صاحب مدينة حلب حتى سنة ٦١٣هـ، قد ظل واضحاً تقته في

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٢٤.

(*) غازي ابن السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب صاحب حلب كان مولده بمصر في نصف رمضان سنة ثمان وستين وخمسائة (٥٦٨) وتوفي عن ٤٤ سنة وشهوراً كانت مدة ملكه لحلب من حين وهبها له أبوه ٣١ سنة (أبو الفداء، الجزء السادس، ص ١٢).

ابن عربي^(١) وأصبحت له كلمة مسموعة لديه في الشفاعة لأصحاب الحاجات، وكثيرا ما كان الملك يقصده في منزله، وقد رفع إليه ابن عربي في مجلس واحد مائة وثمانين عشرة حاجة قضاها الملك جميعاً لأصحابها، ومن بينها إلتماس بشأن رجل اتهم بإفشاء سر خطير من أسرار الدولة يعد من الخيانة العظمى^(٢). وبلغ نفوذه حداً طغى على نفوذ أهل البلاط، بل زاد على نفوذ الفقهاء، وكان ابن عربي يكره الفقهاء بكل قلبه، وكانوا هؤلاء لغلبة الهوى في نفوسهم "قد تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليحققوا ما يريده الملوك من أغراض لهم فيها هوى، محاولين بذلك الإستناد إلى نصوص شرعية، رغم أن هذه الفتاوى التي يصدرونها ربما لا يعتقدون بها، ولقد صرح الملك الظاهر غازي لابن عربي: "بأن الأمور التي تُتَكرونها عليّ، ما أقدمت على مُنكر منها _ رغم علمي بنكرانه _ إلا بفتوى فقيه وخط يده يشهد على ذلك"^(٣) ولقد بلغت الجرأة بهؤلاء أن يتهموا ابن عربي وأضرابه ممن هم على الجادة بالزيف والفساد والزندقة، ويُبرِّون أنفسهم من هذه التهم التي هم أولى بها منهم^(٤). أما صاحب حمص "أسد الدين شيركوه"^(*) فقد أكرم مقدمه، وأراد أن يستبقه عنده، ورتب له كل يوم مائة درهم^(٥).

(١) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الرابع ص ٦٩٩. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٨).

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٦٩٩ وما بعدها (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٨).

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٩١، (انظر عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٦٤، وبلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٩).

(٤) المقرئ، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ١٠١.

(*) أسد الدين شيركوه بن شاذي، صاحب حمص، أنجد العاضد ووصل القاهرة في ٤ ربيع الآخر لسنة ٥٦٤هـ ويصحبته ابن أخيه صلاح الدين، وقتل شاور حاكم مصر لاتفاقه مع الفرنجة ضد مصر. (أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، الجزء الخامس، ص ٦٢).

(٥) المقرئ، المصدر السابق، ص ٢٧.

ولكن الملك المعظم شرف الدين عيسى ابن الملك العادل الأيوبي صاحب دمشق فقد كان له شرف جوار الشيخ الأكبر فترة طويلة تقدر بثمانية عشر عاماً، وقد أكرم هذا الملك ابن عربي إكراماً كبيراً، وكان ينظر إليه نظرة المريد إلى أستاذه، وقد أذن له ابن عربي أن يروي عنه كتبه، ونقل المقرّي عن الفيروزآبادي^(*): "وقفت على إجازة كتبها للملك العظم فقال في آخرها: وأجزته أيضاً أن يروي عني مصنفاتي، ومن جملتها كذا وكذا حتى عدّ نيفاً وأربعمائة مصنف"^(١).

وقد حاول ملك قونية استقدامه مراراً إليه، وكان يكتب إليه يستشير به في كثير من الأمور، وكان ابن عربي يرد عليه بما يراه صالحاً للمسلمين، ومن ذلك مثلاً هذه الرسالة التي كتبها ووردت في الفتوحات: "عليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم، وسأوي بينهم كما سأوي الإسلام بينهم في أعيانهم، ولا تقل هذا ذو سلطان وجاه ومال كثير، وهذا صغير وفقير وحقير، ولا تحقر صغيراً ولا كبيراً في ذمته، واجعل الإسلام كله كالشخص الواحد، والمسلمين كالأعضاء لذلك الشخص، كذلك هو الأمر، فالإسلام ما له وجود إلا بالمسلمين، كما أن الإنسان ما له وجود إلا بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة"^(٢).

(*) محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، ولد بكازرون من أعمال شيراز وانتقل إلى العراق، جال في مصر والشام ودخل بلاد الروم والهند، ورحل إلى زبيد ٧٩٦هـ فأكرمه ملكها الأشرف إسماعيل وسكنها وولي القضاء فيها، توفي سنة ٨١٧هـ أشهر كتبه القاموس المحيط، السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة دار الحياة، بيروت، ١٣٥٣هـ، ج١، ص ٧٩. مفتاح السعادة: ج١، ص ١٠٣، الخوانساري: روضات الجنان، ط١- إيران، ١٣٠٧هـ، ط ثانية، ص ٧١٦، الحاج خليفة: كشف الظنون عن أسماء الكتّاب والفنون ط اسطنبول ١٣٦٠هـ، ج٣، ص ١٦٥، ج١، ص ٤٣. الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج٢، ص ٢٨٠).

(١) المقرّي، نفح الطيب، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٠١. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٤).

ويقول ابن عربي: "بعض المؤمنين يضحكون من ألس الله في الدنيا، ولا سيما الفقهاء إذا رأوا العامة على الاستقامة يتحدثون بما أنعم الله عليهم في بواطنهم... يُظهرون لهم القبول عليهم وهم في بواطنهم على خلاف ذلك. وإذا مرّوا بهم يتغامزون، هكذا والله رأيت فقهاء الزمان مع أهل الله يتغامزون عليهم ويضحكون منهم ويُظهرون القبول عليهم وهم على غير ذلك" (١).

ومن مآخذه على الفقهاء أيضاً قول أحدهم: "لو عاينت أمراً من هذه الأمور على يد أحدٍ لقلت أنه طرأ على دماغي فساد، وأما أنه جرى ذلك مع جواز ذلك عندي، أن الله تعالى إذا شاء أن يجري ذلك على يد من يشاء أجراه - فانظر يا بني ما أشد حجاب هذا وما أشد إنكاره وجهله" (٢).

وهكذا فإن لثورة الفقهاء على ابن عربي أثرها الكبير في تحديد مكانته، فقد أثمرت ثمارها وآتت أكلها، وتمخضت عن ظهور فئة كبيرة من الناس تزكّي أقواله وتتقبل آراءه وأفكاره، وتدفع عنه تهمة الزندقة والمروق، وتعدّه من كبار العارفين المحققين والأولياء الصالحين، فشغلت عناية القوم وكبارهم وملوكهم، وتنافسوا في الدفاع عنه وإبراز أهم جوانب علمه ومعارفه (٣)، وانقسموا في أمره بين مؤيدين ومعارضين أو متوقفين عن إصدار أي حكم فيه، ومرد ذلك عدم الفهم لأقواله وقصور العقول عن الإحاطة بآرائه وأفكاره. وقد ذكر القاري ما يشير إلى ذلك فقال: "ووقفت عليه مرة أخرى في جواب استفتاء السلطان الأعظم.. ذي الرأفة والجاه الناصر لدين الله... أنه اجتمع في خزانته السعيدة على ما بلغني من مصنفات الشيخ محي الدين رضي الله عنه ما لم يجتمع في خزانة غيره من آباءه السلاطين المتقدمين رضوان الله عليهم أجمعين كالأشرف والأفضل والمجاهد والمؤيد والمظفر والمنصور... فتكلم الفقهاء فيها لقصور عقولهم عن إدراك معانيها، فاستفتى السلطان الأعظم... شيخنا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٢٧.

(٢) ابن عربي، مواقع النجوم ص ٨٣، وأيضاً رسالة روح القدس، بند ١٤.

(٣) المقصود هنا، هو الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي الشيرازي صاحب القاموس المحيط.

أقصى القضاة الفيروزآبادي - رضي الله عنه ما هذا ترجمته: ما تقول السادة العلماء
شدَّ الله بهم أزرَ الدين، ولمَّ شعث المسلمين في الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله
عنه، وفي كتبه المنسوبة "كالفتوحات" و "قصوص الحكم" وغير ذلك. هل يجوز
قراءتها وإقراءها؟ وهل هي من الكتب المسموعة المقروءة أم لا؟ أفتونا مأجورين
جواباً شافياً فيها لتحوزوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب. فأجاب شيخنا أقصى
القضاة رضي الله عنه ما هذا ترجمته: أَلْهَمْ أَنْطَقْنَا مِمَّا فِيهِ مَرْضَاتُكَ، الَّذِي أَعْتَقَدُهُ فِي
حَالِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ، وَأَدِينُ لَهِ تَعَالَى بِهِ أَنَّهُ كَانَ شَيْخَ الطَّرِيقَةِ حَالاً وَعِلْماً، وَإِمَامَ
التَّحْقِيقِ حَقِيقَةً وَرِسْماً، وَمَحِي رُسُومِ الْمَعَارِفِ فِعْلاً وَإِسْماً:

إذا تغلغل فكر المرئ في طرف من بحره غرقت فيه خواطره...

عباب لا تكدره الدلاء، وسحاب تتقاطر عنه الأنواء، دعواته تخترق السبع الطباق،
وتتفرق بركاته فتملاً الآفاق، وإني أصفه وهو فوق ما وصفته، وغالب ظني بل يقيني
أني ما أنصفته.

وما عليّ إذا ما قلت معتقدي دَعِ الْجَهْلُ يظن العذل عُذوانا
والله والله والله العظيم ومن أقامه حجة لله برهاناً
إنّ الذي قلت بعض من مناقبه ما زدت إلا لعلّي زدت نقصاناً^(١)

وهكذا كان الناس في أمره سواء من أبناء عصره أو ما بعده ثلاث فرق: الفرقة الأولى
مؤيدة، وهم الذين عاصروه، وبكل فضل وصفوه وعلى أنفسهم ميّزوه كالإمام فخر
الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي^(*) رضي الله عنه، والشيخ الإمام.. عز الدين
بن عبد السلام، وشيخ الشيوخ... عمر بن محمد السهروردي والشيخ محمد بن المؤيد
الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاضي قضاة المالكية رضي الله عنه،
والحافظ ابن عساكر، وابن النجار، وابن الديبشي، وملك العلماء أقصى القضاة. أبي

(١) الفاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص. ص ٦٤-٦٥.

(*) الإمام الرازي هو محمد بن عمر بن الحسين الرازي فخر الدين، صاحب التصانيف في علم
الكلام والمنطق والتفسير، وهو صاحب التفسير الكبير، وكان له اختصاص بكتب ابن سينا
في المنطق وشرحها، توفي سنة ٦٠٦هـ. (انظر النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، الجزء
السادس، طبعة دار الكتب، ١٣٥٧/١٣٣٨م، ص ١٩٧).

يحيى زكريا ابن محمد بن محمود الأنسي القزويني... وغيرهم مما لا يحصى ولا يستقصى من العلماء والأخيار... ويقول القاري: أضربت عن ذكرهم طبقاً للاختصار... وذكر أساميهم وما جرى له معهم من المحاضرات والمراسلات فخرجت عما التزمته من الإيجاز والاختصار إلى الإطناب والإكثار^(١).

أما عن علاقته بالإمام الرازي فقد كانت ذات أثر فعال في تغيير مجرى حياة هذا الإمام، فكان الشيخ محي الدين بإرشاده له، الأساس في انقطاعه عن الخلق وانعزاله عن الناس، ذلك أن الشيخ محي الدين بلغه أن الإمام فخر الدين... كان ذات يوم جالساً بين أحبائه انتهز الفرصة في إيقاظه بإعراضه عن العلوم النظرية والتعرض للنفحات الإلهية، وقطع كل رابطة، والأخذ عن الله بغير واسطة،... فكانت سبباً لاعتزاله وتبديل أقواله بأحواله وأثرت فيه غاية التأثير، وأفاضت عليه كل خير كثير حين قال:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ما جمعنا منه من قيل وقال...^(٢)

وأما الشيخ عز الدين بن عبد السلام^(*) شيخ الإسلام، فقد شهد للشيخ محي الدين بأنه الغوث، القطب، الفرد، الجامع، وذلك عندما اتهم بالزندقة والنفاق، وقد سئل عن سبب سكوته وعدم الرد على من اتهمه فقال: ذلك مجلس الفقهاء. فالشيخ عز الدين بن عبد السلام قد بسط عذر الفقهاء في الطعن بما لم يحيطوا به علماً، وحقق للخادم حال الشيخ محي الدين لما نبّهه على جلالة قدرة وعلو شأنه^(٣).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٢٥. (سوف نورد ترجمة خاصة لكل منهم في الصفحات التالية).

(٢) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٢٦.

(*) عالم دمشقي، برز في المذهب الشافعي، وبلغ رتبة الاجتهاد، تخرج به أئمة، وقصده الطلبة من الآفاق، له تصانيف كثيرة. تولى قضاء مصر القديمة، توفي سنة ٦٦٠هـ (النجوم

الزاهرة، الجزء السابع، ص ٢٠٨).

(٣) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٢٧.

وهكذا كان شأنه مع شيخ الشيوخ شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي^(*)، لما اجتمع به بمكة تفاوضاً قليلاً، فلما افتقرا سئل الشيخ شهاب الدين، كيف وجدت الشيخ محي الدين؟ قال وجدته بحراً لا ساحل له. وسئل الشيخ محي الدين: كيف وجدت الشيخ شهاب الدين قال: وجدته عبداً صالحاً^(١).

أما الشيخ، المحقق المدقق سعد الدين محمد بن المؤيد الحموي^(**) قدس الله روحه الذكية لما رجع من الشام إلى بلاده، سأله أشراف أترابه وخواص أصحابه: من تركت بالشام من العلماء؟ قال: تركت بها بحراً زخراً لا قعر له ولا ساحل له، يعني الشيخ محي الدين رضي الله عنه^(٢). وقد شهد له بالفضل الوافر التي تقتصر عن الإحاطة به بطون الأوراق والدفاتر، وذلك أنه سئل حين رجع من الشام إلى بلاده كيف وجدت ابن عربي فقال: وجدت بحراً زخراً لا ساحل له^(٣).

وقد قيّد له من ينتصر له وهم أكثر منهم الشيخ كمال الدين الزمלקاني^(***) من أجل مشايخ الشام فإنه كان يقول: ما أجهل هؤلاء، يتكرون على الشيخ ابن عربي لأجل ألفاظ وكلمات وقعت في كتبه قد قصرت أفهامهم عن درك معانيها، فليأتوني لأجل لهم

(*) سبق التعريف به.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٢٧ وما بعدها.

(**) زاهد عابد، من كبار المتصوفة له مجاهدات ورياضات، سكن دمشق مدة وافتقر ثم عاد إلى خراسان وأسلم على يده خلق كثير من التتار، توفي سنة ٦٥٢هـ (النجوم الزاهرة، الجزء السابع، ص ٣١).

(٢) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، العدد الأول، ص ٥٨٨.

(***) الزمלקاني (كمال الدين)، (١٠٠٠ - ٦٥١هـ) عبد الواحد بن عبد الكريم خلف الأنصاري الزمלקاني، أبو المكارم، كمال الدين، ويقال له ابن خطيب زمكا، أديب، من القضاة... درس مدة في بلعبك وتوفي بدمشق، له التبيان في علم البيان المطلاع على إعجاز القرآن. (السبكي، طبقات الشافعية، القاهرة ١٣٢٤هـ، ج ٥، ص ١٣٣. ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٥، ص ٢٥٤/مجلة المجمع العلمي العربي، العدد ٢٤، ص ٢٧٢، ٥٢. Brock. ١: 528, S 1736).

مُشْكَلُهُ وَأَبَيَّنَ لَهُمْ مَقاصده بحيث يظهر لهم الحق ويزول عنهم الوهم^(١). وقد ألف الشيخ صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ) كتاباً جليلاً في تاريخ علماء العالم وترجم فيه المؤلف ترجمة عظيمة يعرف من اطّلع عليها مذهب أهل العلم الذي باب صدورهم مفتوح لقبول العلوم الدنيّة والمواهب الرّبّانية. كذلك الحافظ السيوطي الذي ألف في شأنه كتاباً سماه "تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي".

ويشهد له الكثيرون بما يتصف به من علو المقام وعظيم الشأن، فابن الديبشي^(*) صاحب التاريخ وغيره من المصنفات المستعذبة قال: "قدم الشيخ محي الدين بغداد، فاجتمعت به، فوجدته فوق ما يوصف، وأجلّ من أن يُعرف، فأخذت عنه شيئاً من مصنفاته. فذكر لي أنه سمع الحديث النبوي بإشيلية من الحافظ أبي بكر محمد بن خلف اللّخمي، وبقرطبة من الحافظ أبي القاسم بن بشكوال رضي الله عنهما"^(٢).

ويقول فيه أقضى القضاة أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود الأنسي^(**) القزويني رضي الله عنه: "رأيتَه بدمشق سنة ثلاثين وستمئة وكان شيخاً عالماً عارفاً متبحراً في العلوم الشرعية والحقيقية، وكان مقتدي أهل زمانه وليس له نظير في شأنه وعلو في مكانه"^(٣).

أما قاضي قضاة الشافعية القاضي شمس الدين الخوي^(***) رحمه الله كان يخدم الشيخ محي الدين رضي الله عنه خدمة العبيد، كان في طوعه كما يريد، فكان يتصدق عنه كل يوم بثلاثين درهماً قبل أن يدخل عليه ويرى وجهه المبارك، ويقول: قال الله

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ص ٥٨٨ (انظر القاري البغدادي، ص ٧١-٧٢).

(*) محمد بن سعيد الديبشي - نسبة إلى ديبثا بنواحي واسط، مؤرخ محدث، له ذيل على تاريخ السمعاني الذي جعله ذيلاً على تاريخ بغداد للخطيب توفي سنة ٦٣٧هـ (القاري، الدر الثمين، ص ٣٣).

(٢) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص. ص ٣١-٣٢.

(**) الأنسي نسبة إلى أنس بن مالك، كان مؤرخاً جغرافياً قاضياً توفي سنة ٦٨٢هـ.

(٣) القاري البغدادي مصدر سابق، ص. ص ٣٢-٣٣.

(***) هو أحمد بن الخليل الخويّ (نسبة إلى بلدة خويّ إحدى مدن إذربيجان) كان من كبار العلماء. وتولى قضاء القضاة بدمشق (الدر الثمين ص ٣٠).

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيتُمْ إِلَى الرِّسَالَةِ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عَظِيمًا﴾^(١) ثم إن قاضي قضاة المالكية^(*) قد زوجه ابنته، وكان يتولى خدمته بنفسه. كذلك الحافظ ابن عساكر صاحب "تاريخ دمشق" وغيره من التصانيف المستملحة، فكان من جملة تلامذته والمواظبين لسدته^(**).

أما ابن النجار^(***) فقال: اجتمعت بالشيخ محي الدين رضي الله عنه بدمشق، فوجدته إماماً عالماً، كاملاً، متبحراً في العلوم، راسخاً في الحقائق، فأخذت عنه شيئاً كثيراً... وكتب إليّ الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي^(****)، وكنت يومئذ بدمشق أن الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عنه توفي ليلة الجمعة، الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وكان الشيخ أبو عبد الله المقدسي من خواص أصحاب الشيخ محي الدين رضي الله عنه والملازمين لمجلسه الشريف^(٢).

وقد نظم فيه الشيخ محمد بن سعد الكلشني قولاً:

أمولاي محي الدين أنت الذي بدت علومك في الآفاق كالغيث إذا همى
كشفت معاني كل علم بكتّم وأوضحت بالتحقيق ما كان مبهما^(٣)

(١) سورة المجادلة، الآية ١٢.

(*) يرجح د. صلاح الدين المنجد أن قاضي المالكية هو زين الدين الزواوي، قاضي قضاة المالكية بدمشق، وأول من باشر القضاء المالكي بها، توفي سنة ٦٨١هـ، (القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣٠).

(**) لعل المؤلف أخطأ في ذكر الحافظ بن عساكر الذي توفي سنة ٥٧١هـ، وابن عربي آنذاك مازال في الحادية عشرة من عمره، ولعله يقصد القاسم بن عساكر ابن الحافظ صاحب التاريخ، فهو أيضاً ممن أجازوا ابن عربي كما يذكر في إجازته للملك المظفر. (انظر الدر الثمين، هامش ١، ص ٣١).

(***) محب الدين ابن النجار، سبق التعريف به.

(****) المقدسي، هو الضياء المقدسي، أجلّ علماء الحنابلة المحدثين بدمشق، توفي سنة ٦٤٣هـ (شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ٢٢٤).

(٢) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٣١.

(٣) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين، ص ١٩.

وقد ذكر مناقبه أيضاً فقال فيه من حيث هو قطب وغوث:

إنما الحاتمي في الكون فرد وهو غوث وسيّد وإمام
كم علوم أتى بها في غيوب في بحر التوحيد يا مستهام^(١)

ولكن رغم وجود مؤيدين لابن عربي ممن شهدوا له بعلو منزلته، ظهرت فرقة من المتشككين في أقواله لم يقفوا على حقيقة معانيه، ولم يفتنوا إلى مراميه _ لكن رغم ذلك _ فقد أجّلوه وقَدّروه ومدحوا فيه الجانب الواضح لرؤيتهم، ولكن لم يحكموا عليه حكم المؤيد المستيقن لعلمه، من هؤلاء جمهرة نذكر منهم الشيخ أبي الحسن الخرجي^(*)، وابن كثير وعبد الله بن أسعد الياضي وسبط ابن الجوزي وغيرهم.

يقول فيه الخرجي (ت ٨١٢هـ): "هو الشيخ الإمام العالم الفاضل... ولي الله تعالى أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي... كان وحيد زمانه... شيخ أهل الوحدة... انتقل إلى مكة شرفها الله تعالى وجاور بها... وصنف بها تصانيف... فيها من الاضطراب المخالف للجمهور... هذا بعض سيرته والله أعلم بسريره، ومذهبي فيه التوقف"^(٢).

وقد أخبر عماد الدين بن كثير (ت ٧٦٧هـ) عنه في كتابه المسمى "البداية والنهاية" فقال: كان شيخاً جليلاً، عالي القدر، رفيع الشأن في العلوم الشرعية، متمكناً من الأسرار الحقيقية... وكان له قدم ثابتة في الرياضات والمجاهدات وكثرة الأسفار، طاف البلاد وأقام بمكة وصنف بها... كتابه المسمى بالفتوحات المكية في نحو من عشرين مجلداً، منه ما يُعقل ومنه ما لا يُعقل، وما يُنكر وما لا يُنكر... ثم انتقل إلى دمشق وصنف بها تصانيف كثيرة أجودها كتابه المسمى "قصص الحكم" منه مقبولة ومردودة، ومذهبي فيه التوقف^(٣).

(١) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص ٢٠.

(*) علي بن الحسن الخرجي، النسابة مؤرخ يعني ما يزال تاريخه في العسجد المسبوك مخطوطاً، توفي سنة ٨١٢هـ (انظر بروكلمان، الذيل ٢ ص ٢٣٨).

(٢) القاري البغدادي، الدر الثمين ص ٣٦..

(٣) المصدر السابق ص ٣٧.

ويذكر عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨هـ). في تاريخه حاكياً عن الشيخ شمس الدين الذهبي، حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام لما ذكر الشيخ محي الدين رضي الله عنه أنه قال: هو الشيخ الإمام، الزاهد، الولي، بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المفيدة والتصانيف السعيدة... لم يكن له في فنه نظير ولا في عصره شبيه... تزوج بأم قطب الدين الشيخ صدر الدين القونوي صاحب العلوم اللدنية والأسرار الربانية، وقد اتهم بأمر عظيم وما أظن أن الشيخ محي الدين يتعمد الكذب أصلاً^(١).

ويشير القونوي إلى ما اتُّهم به الشيخ محي الدين مما ورد عنه أنه رأى رسول الله ﷺ في مُبَشَّرَةٍ في محروسة دمشق ويده ﷺ كتاب قال له: هذا كتاب فُصوص الحكم، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، ويقول فيه ابن عربي: "فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة في إيراد هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه خيالي بالإلقاء السبّوحي والنفث الروحي في الروح بالتأييد الاعتصامي، حتى يكون مترجماً لا متحكماً... فما ألقى إليّ إلّا ما يُلقى إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلّا ما يُنزل به عليّ، ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث ولاخرتي حارث"^(٢). فأتهم الجمهور من أهل الظاهر الشيخ محي الدين إذ لم يجدوا سبيلاً لطعن الرؤيا لأنها تقتضي القبول في الرائي وقد ذكر القونوي في "فكوك النصوص" أنهم ما أنصفوه لأنهم لم يعرفوه، فهو يجتمع بالنبي ومن شاء من المنقلبين إلى الدار للآخرة متى شاء من ليل أو نهار، ويقول: "شاهدت منه ذلك في غير واحد، وفي غير قضية من القضايا الإلهية في الأمور الكونية، واطّلت بعد فضل الله تعالى ببركته على سرّ القدر ومحتد الحكم الإلهي على الأشياء، فبشرني بالإصابة في الحكم... فلم ينخرم الأمر عليّ ولم ينسخ هذا الحكم والحمد لله المفضل المكرم"^(٣).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) ابن عربي، مقدمة فصوص الحكم ص ١٨ (انظر القاري البغدادي الدر الثمين ص ٣٩ - ٤٠).

(٣) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٩.

ولقد أضاف اليافعي إلى كلامه في ما جاء به عن ابن عربي أن الإمام كمال الدين الزملكاني شرحه شرحاً وافياً وبينه بياناً كافياً ووجهه توجيهاً وافياً، وقد أخبره بعض العلماء الصالحين أن كلام ابن عربي له تأويل بعيد، ويقول اليافعي: ومذهبي فيه التوقف^(١).

وأشاد الشيخ سبط أبي الفرج ابن الجوزي^(*) بمكانة ابن عربي وعلومه فقال فيه: أنه الكامل الفاضل شيخ زمانه وفريد عصره وأوانه، لم يوجد له نظير في سائر العلوم الشرعية والحقيقة وغيرها. وتصانيفه كثيرة وتواليه غزيرة لم ينسخ على منوالها ناسخ، وكان يحفظ الاسم الأعظم، ويعلم الكيمياء بطريق المنازل لا بطريق الكسب، كان فاضلاً بطريق التصوف وفي غيره، للناس فيه أقوال كثيرة، ومذهبي التوقف والله أعلم^(٢).

قد انبرى القاري^(**) للرد على ابن الجوزي دفاعاً عن ابن عربي فقال: "قلت ما أنصفه في قوله، كان يحفظ الاسم الأعظم، إذ كان هو بذاته رضي الله عنه هو الاسم الأعظم، فإن الإنسان إذا كمل صار الاسم الأعظم، إذ المراد من الاسم الأعظم سرعة

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٤٠.

(*) سبط ابن الجوزي (٥٨١-٦٥٤هـ) يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله، أبو المظفر، شمس الدين سبط أبي الفرج بن الجوزي، مؤرخ من الكتاب الوعظ، ولد ونشأ ببغداد ورباه جده، انتقل إلى دمشق فاستوطنها وتوفي فيها. من كتبه "مرآة الزمان في تاريخ الأعيان". (انظر مفتاح السعادة الجزء الأول، ص ٢٠٨ ابن كثير: البداية والنهاية ج ١٣، ص ١٩٤. اليونيني البعلبكي (قطب الدين)، نيل مرآة الزمان، حيدر آباد ١٩٥٥ ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٥، ص ٢٦٦، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج ٧، ص ٣٩، اليافعي، مرآة الجنان: ج ٤، ص ١٣٦... الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ١، ص ١٣٩، ج ٣، ص ٣٣٣). دائرة المعارف الإسلامية، م ١، ص ١٢٦. Brock: 1:424, (347) S.1.589.

(٢) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص.ص ٤٠-٤١.

(**) القاري: هو الشيخ المرشد أبي الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن يوسف القاري البغدادي، ويقال له (القارئ) صاحب كتاب الدر الثمين في محاسن الشيخ محي الدين رضي الله عنه. من متصوفة القرن الثامن. لم توجد له ترجمة. كان من كبار المتصوفة، وكان شيخاً مرشداً، سمع من الفيروز آبادي في دهلي المحروسة سنة ٧٨٤هـ.

الإجابة. وقد ذكر قطب الوقت الشيخ صدر الدين القونوي... عن الشيخ محي الدين أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة فقال لي يا محمد: إن الله تعالى أسرع إلى جانبك من دعائك إياه، وهذه الحكاية في نصوص القصص تصنيف الشيخ صدر الدين. قلت وما أنصفه أيضاً في قوله يعلم الكيمياء، فإنه رضي الله عنه كان ذاته كيمياء. فإن حقيقة الكيمياء عند أرباب الصناعة تقلاب الأعيان حتى ينقلب الرصاص فضة والسنحاس ذهباً بواسطة الإكسير، وقد كان رضي الله عنه إكسير زمانه وكيمياء عصره وأوانه، طالما انقلبت بإشاراته أعيان الأعيان من خساسة الحيوان إلى نفاسة الإنسان^(١).

ومن العجيب حقاً في شأن هؤلاء الأعلام وحماة الإسلام التوقف في الحكم عليه بعد وصفه بأجل الصفات، إذ ما منهم إلا وأقرّ بولايته، واعترف بكراماته، وهم ممن يصدق عليهم قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الذين تخلفوا عنه وعن معاوية فقال فيهم: "ما قاموا مع حق ولا قعدوا مع باطل"^(٢).

وثمة فئة ثالثة وهي طائفة المنكرين، فهم من جهلهم وغيهم يبالغون على الشيخ محي الدين في التكبير، وربما يبلغ الغي والجهل إلى التكفير، وما ذلك إلا لقصور أفهامهم عن مدارك مقاصد أحواله وأقواله، ولم تصل أيديهم إلى اقتطاف ثمار معانيه، لذلك تكلموا فيه، والله درّ القائل حيث يقول:

عليّ نحت القوافي من معادنها وما عليّ إذا لم تفهم البقر^(٣)

هذا الذي نعلم ونعتقد والله أعلم^(٤).

وقد تذرّع خصوم ابن عربي بكثير من الأسباب ومن بينها القول "بوحدة الوجود" و"بايمان فرعون" وهذا القول غير ثابت ومردود عن ابن عربي، لذلك تعرّض لحملتهم

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص.ص ٤٠-٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٣) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، ص ١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٧.

القاسية عليه في حياته وبعد مماته وذلك لتوقفهم عند كتبه وعدم استساغتها وقبول معناها. وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية بعض من أسماء هؤلاء المعارضين له المتحاملين عليه أمثال ابن الخياط (ت ٨١١هـ) والحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن أبياس (ت ٩٣٠هـ) والثفتازاني (ت ٧٩١هـ) وعلي القاري(*) والإمام كمال الدين بن محمد بن نور الدين كان حياً قبل ٨٠٨هـ. فابن الخياط وهو الفقيه أبا بكر بن محمد بن الخياط المجلافي الجبلي(**)، قد استفتاه السلطان الأعظم في أمر كتب ابن عربي فيقول في استفتاه: "ما يقول الفقيه في الكتب المنسوبة إلى الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عنه، كالفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وغير ذلك، هل يجوز تعلّمها وإظهارها بين الناس واعتقاد ما فيها أم لا؟ وهل هي من العلوم النافعة، فإن شيخنا شيخ الإسلام، أفضى القضية مجد الدين نفع الله به الإسلام والمسلمين لما سئل عن ذلك أجاب بما يقتضي تفضيل كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه على ما اشتهر من كتب العلوم النافعة، ولم يقرّ ذلك في القلب فأوضح لنا الجواب. وقد أجاب ابن الخياط بإقامة البيّنة على مؤلفات ابن عربي بقوله: "لا يجوز ولا يحلّ تحصيل كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه لا قراءتها ولا إقراءها فإنها مردودة على مصنفها^(١). فإذا كانت حجتهم ما لم يفهموه من قول ابن عربي بإيمان فرعون وغير ذلك، فإن ابن عربي قد ذكر في الفتوحات ما بيّن كذب ذلك، إذ ذكر أن فرعون من أهل النار الذين لا يخرجون منها أبد الآبدين، وإنما عني بذلك معنى آخر

(*) لعلّ القاري كان المنكرين على الشيخ محي الدين، ثم عاد عن إنكاره وناصره وذكر مناقبه في كتابه الدرّ الثمين في مناقب الشيخ محي الدين.

(**) أبو بكر محمد بن صالح الهمداني الجبلي - بكسر الجيم بعدها باء ساكنة نسبة إلى ذي جبلة - التعزي اليمني، أحد كبار الفقهاء في اليمن، وكان المعول على فتواه في اليمن بتعزّ وذو جبلة. قال السخاوي: "جري بينه وبين المجد الشيرازي مراجعات بسبب إنكاره على المشغلين بكتب ابن عربي، وصنف في المنع جزءاً رد عليه المجد. توفي سنة ٨١١هـ (الضوء اللامع، الجزء الأول ص. ٧٨-٧٩).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص. ١٥٠-١٥١.

تأولّه بأن فرعون يعني به النفس، وقد أشار الشعراني^(*) (ت ٩٧٣هـ) في اليواقيت إلى ذلك^(١).

والشعراني أحد الذين وقفوا في صف ابن عربي ووصفه بأنه من أكابر أهل العطايا الذين كشف لهم الحق عن جمال وجهه الباقي، وحكم على من تعرّض لتخطئته أو تكفيره بالجهل والحرمان، وعدم الفهم وضُعب الإيمان^(٢).

هكذا ظل ابن عربي يحرق مصنفاته دون كلال حتى بلغ الثمانين من عمره، حيث توفي بدمشق في منزل ابن الزكي، يحيط به أهله وأتباعه من الصوفية، ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر، سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وقام ابن الزكي مع اثنين من مريدي الشيخ هما ابن عبد الخالق وابن النحاس بواجبات الضيافة حتى اللحظة الأخيرة. ودفن في خارج دمشق في قرية الصالحية القائمة في شمال المدينة على سفح جبل قاسيون. وهو موضع للزيارة مشهور عند المسلمين، يعتقدون بأن الأنبياء جميعاً طهروه، خصوصاً الخضر، وهنا دُفن ابن عربي في تربة خاصة بأسرة ابن الزكي^(٣).

(*) عبد الوهاب الشعراني (٨٩٨-٩٧٣هـ) عبد الوهاب بن علي بن أحمد بن محمد بن موسى الشعراني الأنصاري الشافعي الشاذلي المصري (أبو المواهب أبو عبد الرحمن، فقيه، أصولي، محدث، صوفي، مشارك في أنواع من العلوم، ولد في قلقسندة بمصر ونشأ بساقية أبي شعرة، وهي بلدة قريبة من سنتريس، وإلى ساقية أبي شعرة ينسب الشعراني. وقلقسندة من أعمال مدينة القليوبية بالديار المصرية. (نهاية الإرب في معرفة انساب العرب، لابي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن عبد الله القلقشندي، دار الكتب العلمية - بيروت، ص ٣).

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ترجمة ابن عربي، (بولاق)، ص ١٠، (صادر، الجزء الرابع، ص ٥٥٥).

وقد أُرِخ له الكلشنى، محمد بن سعد تاريخ موته في العام ٦٣٨ هـ حيث قال فيه:

إن سألتكم متى توفي حميدا قلت: أرخت، مات قطب همام^(١)
وقد خلف ابن عربي بعد وفاته ولدين هما: سعد الدين محمد، ولد بملطية في رمضان سنة ٦١٨ هـ، وكان شاعراً صوفياً مجيداً، له ديوان شعر مشهور، توفي في دمشق سنة ٦٥١ هـ ودفن بجوار والده، والآخر هو عماد الدين أبو عبد الله محمد، توفي بمدرسة الصالحية ودفن أيضاً بجوار والده وأخيه^(٢). كما أعقب ابن عربي بنتاً سماها زينب، وقد حكى عنها أنها كانت منذ طفولتها الأولى تصاحبها آيات خارقة.

تلاميذه:

للشيخ الأكبر تلاميذ وإخوان كثيرون، فمن تلاميذه الملازمين له والذين تحدث عنهم في كتبه: بدر الدين الحيشي، فكان ملازماً له وأثيراً لديه^(٣)، ومن أبرز تلاميذه صدر الدين القونوي الذي تخرج على يديه، وكان له الفضل الكبير في المحافظة على مؤلفاته ونشر علومه وتعاليمه. ويذكر بعض المؤلفين أن من تلاميذه ابن الفارض. واتجه النابلسي شارح ديوان عمر بن الفارض هذا الاتجاه عند شرحه لبعض قصائد الديوان^(٤).

ومن أصدقائه الكثيرين ممن أجلهم الشيخ "أبو محمد عبد العزيز التونسي" الذي استضافه أثناء زيارته لتونس. ومنهم مكين الدين أبي شجاع الأصفهاني إمام مقام

(١) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول مقدمة الكتاب، ترجمة ابن عربي، (بولاق)، ص ١٠، (صادر، الجزء الرابع، ص ٥٥٥).

(٣) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، ص ١٦٣. (انظر القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٢٣).

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٣. (انظر القاري البغدادي، مرجع سابق، ص ٢٣، وانظر محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض سلطان العشاقين، ص ٩٣).

إبراهيم بمكة. ومنهم "أبو العباس الحرار" صاحب المناقب المشهورة، ومنهم أبو عبد الله زكريا بن محمود القاضي المعروف بالقزويني(*) صاحب "عجائب المخلوقات". وهكذا نرى أن ابن عربي كان صاحب مدرسة في التصوف، إذ تتلمذ عليه الكثيرون، وأخذوا عنه بطريق مباشر أو غير مباشر. وقد كثر مريدوه وتلاميذه وتحلقوا حوله في بستان ابن حيّون، وهو المكان المختار في مدينة فاس، حيث بدأوا يتكاثرون حوله لسماع محاضراته الصوفية التي كان يلقيها، ثم التريّض تحت إشرافه بالمجاهدات والرياضات العملية. قال في هذا الشأن "اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسائة... وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله... وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدّبون معنا... ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فيما بينهم رجعوا إليّ"(١).

ثم إقامته في المريّة حيث توجد المدرسة الصوفية التي ترجع إلى مؤسسها ابن العريف، فيلازم فيها ويقول مخبراً عنها بأنها كانت ذات أثر بالغ في الحياة الدينية والسياسية في الأندلس على عهد دولة الموحدين منذ أن قام الشيخ أبو العباس بن العريف (ت ٥٣٦هـ) - صاحب الكتاب المشهور المسمى بمحاسن المجالس - بإحداث فتنة المريدين ضد المرابطين في النصف الأول من القرن السادس، وقد استمر أحد تلاميذه المقربين وهو "أبو محمد عبد الله الغزال" يعلم الناس بتعاليم أستاذه في المريّة. وكانت بينه وبين ابن عربي مودة، وكان الشهر شهر صيام، مما حمله على البقاء في المريّة مدة طويلة منقطعاً للعبادة والصلاة"(٢).

ولم يكن شأن تلاميذه في المشرق أقل من شأنهم في المغرب، فقد كان له في بغداد موقف مميز إذ تحلق حوله تلاميذه، طائعين، خاضعين، حتى جعلوا طاعته قبل

(*) زكريا بن محمد بن محمود، من سلالة أنس بن مالك الأنصاري البخاري، مؤرخ، جغرافي، من القضاة، ولد بقزوين ورحل إلى الشام والعراق، فولّي قضاء واسط والحلة أيام المستعصم العباسي ويعود تاريخه إلى (٦٠٥ - ٦٨٢هـ)، (كشف الظنون، الجزء الأول، ص ٩، معجم المطبوعات، ص ١٥٠٧).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٠.

طاعة الخليفة، وقد تحدث ابن عربي عن جولة تعليمية مع تلاميذه في بغداد، كان يمشي محاطاً بتلاميذه وأتباعه، فتصادف أن مرّ الخليفة بالقرب منهم وهو راكب فرسه. فلم يبدأوه بالتحية بناء على إشارة من ابن عربي. بل انتظروا حتى يكون الخليفة هو البادئ بالسلام، فردّوا سلامه باحترام. ومما يدل عليه موقفه هذا هو عدم الاكتراث بمنصب الخلافة بعد أن أفلتت السلطة الزمنية من أيدي الخلفاء. وفضلاً عن هذا فإن ذلك الموقف إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على روح التمرد المستتر التي كانت تشيع في نفس ابن عربي وسائر الصوفية ضد كل سلطة دينية رسمية^(١). ولا يقتصر الأمر على من عاصروه من تلاميذه فقط، فهناك تلاميذ نالوا من العلم والمعرفة ما نالوه بفضل إطلاعهم على كتب ابن عربي ومؤلفاته التي كتبها في كل علم وفن، فكان لها تأثيرها الكبير على من تابعوا خطواته وأشهرهم عبد الكريم الجيلي، وعبد الغني النابلسي والبكري وابن البيطار والجزائري وغيرهم ممن ساروا في خط ابن عربي ومدرسته.

أعماله:

لقد خلف ابن عربي فيما خلف من مصنفات تألف منها تراثه الروحي الضخم الرائع، فأغنى الفكر الإسلامي بمؤلفاته التي لا تُحد ولا تُعد، ولا تُقف عند حد الظاهر والباطن، لكثرتها ومبلغ اجتهاده في تصنيفها، حيث التزم العزلة لكونه في حالة تجلي يلقى الإلهامات والتجليات، وقد قال العماد فيه "برز منفرداً مؤثراً للتجلي والانعزال عن الناس ما أمكنه، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلاّ الأفراد^(*)"، ثم أثر التأليف فبرزت عنه مؤلفات لا نهاية لها، تدل على سعة باعه وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة. وأنه بلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمقاصد التي لا يدرها ولا يحيط بها إلاّ من طالعها بحقها. غير أنه وقع له في بعض تصانيفه كلمات كثيرة أشكلت ظواهرها، وكانت سبباً لإعراض كثيرين عنها ممن لم يُحسنوا الظنّ به، ولم

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٨، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠).

(*) الأفراد، الرجال الخارجين عن نظر القطب (معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق الجابي، ص ٥٦).

يقولوا كما قال غيرهم من الجهابذة(*) المحققين والعلماء والعالمين والأئمة الوارثين أن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلاح عليها متأخرو أهل الطريق، غيرةً عليها حتى لا يدّعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد، غير مباليين بذلك، لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها^(١).

هذا الموقف من علماء الرسوم والقاصرين عن فهم ما يُراد من أقواله وما لاقاه من العنت الشديد من حوله من غير الصوفية في كل مكان حلّ فيه، جعله يدعو إلى حسن الظن بمؤلفاته ويدفع عنها سوء الفهم والجهل بها، بل يدعو إلى تذوقها قبل الحكم عليها وعدم التجنّي عليها، فقال: "أقل درجات أهل الأدب مع القوم التسليم لهم فيما يقولون، وأعلاها القطع بصدقهم، وما عدا هذين المقامين فحرمان^(٢)، لذلك فكل ما لا يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه، وجميع ما اعترض عليه من كلامه فهو مدسوس عليه لا محال.

لذلك انبرى الفيروزآبادي للدعوة إلى عدم إنكار علوم القوم، لما خصّهم الله به من الكرامات، وكذلك نصّح بعدم الاعتراض عليهم فقال بعدم الإنكار ببداء الرأي لعلو مراقيهم في الفهم والكشف، فقال: "ولم يبلغنا عن أحد منهم أراد أن يهدم الدين، ولا نهى عن الوضوء ولا عن الصلاة، إنما يتكلمون بكلام يدقّ على الأفهام". ويضيف إلى ذلك: "وكما أعطى الله تعالى الكرامات للأولياء التي هي فرع المعجزات، فلا بدّ أن يعطيهم من العبارات ما يعجز عن فهمه فحول العلماء"^(٣).

كذلك وصف الفيروزآبادي مؤلفاته بالبحر لغزارتها وعدم التمكن من الإحاطة بها لتتنوع علومها وتعدد فنونها وتفرّدّها عن غيرها مع ما لها من خواص مفيدة ونافعة لقارئها فقال: "وأما كتبه ومصنفاته فالبحور الزواجر، التي لكثرتها وجواهرها لا يُعرف

(*) الجِهْبَذ - ج - جهابذة، الناقد العارف بتمييز الجيد من الرديء (فارسية) (المنجد في اللغة والأعلام).

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى الأحمر، مصدر سابق، ص ٦.

(٣) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ١٢.

لها أول ولا آخر، ما وضع الواضعون مثلها، وإنما خصّ الله بمعرفة قدرها أهلها. ومن خواص كتبه أنه من واطب على مطالعتها والنظر فيها، وتأمل ما في مبانيها، انشرح صدره لحل المشكلات وفك المعضلات، وهذا الشأن لا يكون إلا لأنفاس من خصّه الله بالعلوم اللدنية الربانية. ووقعت على إجازة كتبها للملك المظفر فقال في آخرها: وأجزته أيضاً أن يروي عني مصنفاتي ومن جملتها كذا وكذا حتى عدّ نيّفاً وأربع مائة مصنف... ولا غرور فإنه صاحب الولاية العظمى والصدقية الكبرى فيما نعتقد وندين الله به^(١). ويشير إلى من يكفرونه لقصورهم عن إدراك أقواله فيقول: "وثمّ طائفة في الغي حائفة، يعظمون عليه النكير، وربما بلغ منهم الجهل إلى حد التكفير، وما ذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها... ولم تصل أيديهم لقصرها إلى اقتطاف مجانيها^(٢). وقد دفع هذا الموقف في الرد على المنكرين عليه إلى تعدّد الآراء والأفكار حول رمزيته بين مؤيد ومعارض، فرى الذهبي^(٣) يقول في وصفه لهذه المصنفات: "وصنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكورة عدها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة، وعدّها طائفة من العلماء من إشارات العارفين، ورموز السالكين، وعدها قوم من مثابه القول، وأن ظاهرها كفر وضلال وباطنها حق وعرفان وأنه صحيح في نفسه كبير القدر"^(٤). وقال فيه ابن النجار: "... كتب في علوم القوم وفي أخبار مشايخ المغرب وزهادها وله أشعار حسنة، وكلام مليح، اجتمعت به في دمشق في رحلتي إليها، وكنت عنه شيئاً من شعره، ونعم الشيخ هو... وأنشدني لنفسه:

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى الأحمر، مصدر سابق، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(٣) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي شمس الدين أبو عبد الله (٦٧٣-٧٤٨)، حافظ، مؤرخ، علامة محقق، تركماني الأصل من أهل ميفارقين، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً في البلدان وكف بصره سنة ٧٤١هـ، تصانيفه كثيرة منها ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مصر، ٣ مجلدات، (دائرة المعارف الإسلامية، م ٩، ص، ص ٤٣١-٤٣٤). (Borck, 2.57. (64) S. 2: 45).

(٤) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الجزء الثالث، مصر، ص ٦٥٩.

أيّا حائراً ما بين علم وشهوة
ومن لم يكن يستشّق الرّيح لم يكن
يرى الفضل للمسك الفتيق على الزّبل^(١)
وقال فيه محي الدين بن مُسدي^(*): "أنّه خاض بحار تلك العبارات، وتحقّق بمحيّا تلك
الإشارات، وتصانيفه تشهد له عند أولي البصر بالتّقدم والإقدام ومواقف النهايات في
مزالِق الأقدام"^(٢).

وذكر الإمام صفّي الدين الأزدي الأنصاري^(**) في رسالة عمّن رأى من
مشايخ الصّوفية "رأيت بدمشق الشّيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن العربي
وكان من أكبر علماء الطّريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية وما قر له من العلوم
الوهبية. ومنزلته شهيرة، وتصانيفه كثيرة، وكان غلب عليه التّوحيد علماً وخلقاً
وحالاً... وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف، وكان بينه وبين الأستاذ الحزّاز
إخاء ورققة في السياحات أنشدني من نظمه:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني
قال رحمه الله: "قال لي بعض إخواني لما سمع هذا البيت، كيف تقول أنّه لا يراك
وأنت تعلم أنّه يراك؟ فقلت مرتجلاً:

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخذاً؛ كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذاً
فإن من هذا القول وشبيهه تعلم أن كلام الشّيخ رضي الله تعالى مؤوّل، وأنّه لا يقصد
ظاهره، وإنما له محامل تليق به، فأحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا

(١) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشّيخ محي الدين بن عربي، ص ١٠.

(*) محمد بن يوسف بن موسى الأزدي المهلبّي، أبو بكر، جمال الدين الأندلسي المعروف بابن
مُسدي (٥٩٩-٦٦٣)، من حفاظ الحديث المصنّفين فيه، أصله من غرناطة، رحل منها بعد
سنة ٦٢٠ وقرأ على بعض علماء تلمسان وتونس وحلب ودمشق وسكن مصر. وجاور
بمكة وقتل فيها غيلة سنة ٦٦٣هـ، (المقري، نفح الطيب، ج١، ص ٦٢٣، الذهبي ميزان
الاعتدال، ج ٣، ص ١٥١).

(٢) المقري، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ١٥٩.

(**) الإمام صفّي الدين حسين بن الإمام العلامة جمال الدين أبي الحسن علي بن الإمام مفتي
الأنام كمال الدين أبي المنصور ظافر الأسدي الأنصاري.

المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم...^(١) وقد ورد عن ابن عربي أنه يستخدم الرمزية إلى جانب التأويل، وهو ضروري لكتّم العلوم الإلهية عن غير أهلها. وقد عبر في كتابه "شق الجيب"^(٢) عن رمزيته المقصودة فقال: "فهذه الأسرار التي أجرى الله العادة عند أهل الطريق ألاّ نأمن من أحدٍ على كلامنا، ولذلك قال أبو يزيد... لا يؤمن على سرّ من أسرار الله تعالى وهي من العلوم التي أشار إليها الإمام علي... وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: "إنّ من العلم كهينة المكنون لا يعلمه إلاّ العالمون بالله"^(٣) فهذه هي الأسباب التي دفعت الصوفية في استخدام الرمز والإشارة، وهو ما ظهر جلياً واضحاً في كتابه "الفتوحات" وما استخدمه من الرمز إما نظاماً أو نثراً، وكلها تنطوي على أسرار وحقائق لا سبيل إلى كشفها إلاّ لأقطابها ولا يقدر على ذوقها إلاّ أربابها المميزون عن أهل الظاهر وعلماء الرسوم. ولذلك قال: "وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله، المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسرارهم في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه. فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول عليهم السلام... وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق.. ولكن علماء

(١) الجاي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) ابن عربي، شق الجيب، مجموع الرسائل الإلهية، مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٥هـ، ص ٥٢.

(٣) الحديث: روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن من العلم كهينة المكنون لا يعرفه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرّة بالله عز وجل" رواه أبو منصور الديلمي في المبتدأ، ورواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين الصوفية، (٢/٨) وأبو عثمان النجيري، في الفوائد (٢/٧/٢) عن نصر بن محمد بن الحارث عن عبد السلام بن صالح عن سفيان عن عيينة عن ابن جريج عن أبي هريرة مرفوعاً. ومن طريق السلمي رواه الديلمي في "مسند الفردوس" كما في ذيل ثبت الشيخ إبراهيم الكوراني (١/١٢) ورواه الطبري عن نصر بن محمد كما في "اللكلّي" ٢٢١/١. قلت وهذا سند ضعيف جداً وقد أشار لضعفه المنذري في الترغيب ٦٢/١. وصرح بتضعيفه الحافظ العراقي في "تخريج الأحياء" (٣٥/١) طبع لجنة الثقافة الإسلامية). حديث ضعيف جداً (ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة ١٣٩٩هـ، رقم ٨٧٠، ص ٢٦٢).

الرسوم لما أثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على جانب الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب، ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن الله عباداً تولى مصالحتهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رسله، وهذا العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن. ولما رأى أهل الله أنه قد اعتمد الإشارة استعملوها فيما بينهم، ولكنهم بيتوا معناها ومحلها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم، وسلكوا فيها طريقاً لا يعرفها غيرهم... ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير أو في تأليفهم ومصنفاتهم لا غير...^(١). وقد ظهرت الرمزية في كتبه واضحة كالتدبيرات الإلهية و "عقلاء مغرب" وغيرها كما قال شعراً:

نَبّه على السر ولا تفشه فالبوح بالسر له مقت
على الذي يبديه فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت^(٢)

ومن رمزيته الشعرية ما نسبه إليه غير واحد بقوله:

قلبي قطبي، وقالبي أجفاني سري خضري وعينه عرفاني
روحي هارون وكليمي موسى نفسي فرعون والهوى هاماني^(٣)

وقد تأول بعض العلماء قول الشيخ رحمه الله تعالى بإيمان فرعون أن مراده بفرعون النفس بدليل ما سبق.

وما يلاحظ في كتابة ابن عربي وإنشائه لمصنفاته أنه شديد الثقة بما يدونه وما يخطّه من علم ومعرفة لأن ذلك مبني على الشريعة ومتابعة خطوات الرسول ﷺ فهو يتقيد بشرعه، ويستقي منه علمه، وهو ما أشار إليه الشعراني بقوله: "... وعلوم أهل

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٢٧٨-٢٨١. (انظر الكتاب

التذكاري، محي الدين بن عربي، كنوز في رموز، د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٤٢).

(٢) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

الله إنما هي علوم رسول الله ﷺ لأنهم متقيدون بالشرعية لا يخرجون عنها إلى رأي أو قياس إلا في النادر^(١) كما أنه أفرد مصنفات خاصة بالكلمات الحكيمة والمصطلحات الجارية على السنة الصوفية تمييزاً لها عن لغة العامة، ولذلك يصرح بأن علمه المدون في مصنفاته ليس هو من قبيل العلم النظري، إذ أنه لا يعتمد على الفكر والنظر، بل علمه علم وهبي نتيجة الفيض الإلهي، فقال في الفتوحات: "اعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر، وإنما هي من الفيض الإلهي"^(٢). بل يشير مؤكداً على ذلك أن ما يتلقاه من الإلهام أثناء تدوينه لمؤلفاته ليس هو من صنع الفكر أو عمله إنما هو بفعل إلهي فقال: "جميع ما كتبه وأكتبه إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، كل ذلك لي بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لا بحكم الاستقلال"^(٣). وهذا ما يبين لنا أن ابن عربي في تأليفه لكتبه لم يحررها على النهج المألوف لدى الكتاب، ذلك لأنه لم يستطع التخلص من أثر الوحي الإلهامي الذي كان يملئ عليه ما يجب عليه أن يكتبه أو لا يكتبه في مؤلفاته، إذ أنه كان رهين ما يلقى إليه، فلم يكن له في ذلك كبير اختيار. وقد صرح ابن عربي بذلك مصوراً لحاله في قوله: "إن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التأليف، ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره... ونحن في تأليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفث له الباب، فقيرة خالية من كل علم... فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتناله، وألقته على حسب ما حُدَّ لها في الأمر..."^(٤). ولما كان المصدر لعلومه جميعها مصدراً إلهياً فهو ممتلئ ثقة واعتزازاً بما أنتجه من مؤلفات وذلك لقوله: "فإنه ما عندنا إلا الشيء الحق الذي

(١) مقدمة على رسالة لابن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية للشيخ محي الدين بن

عربي، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، ص ٨.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص ٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٧٤.

هو عليه. وما عندنا خلاف، فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فنعرف الحقائق على ما هي عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية لا نمترى في شيء منها. فمن هناك هو علمنا...^(١). فمن كان هذا حاله فلا عجب أن يكثر إنتاجه وتزداد كتبه ومؤلفاته إذ أنها مبنية على الحقيقة التي لا مواربة فيها، ولأنها صادرة عن مصدر ثقة وثبات لا عن فكر ونظر يخالطه الشك والخطأ ولهذا قال: "والحق سبحانه معلمنا إرثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخل والإجمال والظاهر قال تعالى: ﴿وَمَا لِعُلَمَاءِ الشَّعْرِ هُمْ يَنْبَغِي لَهُ﴾^(٢) فإن الشعر محل الإجمال والرموز... أي ما رمزنا له شيئاً ولا ألغزناه ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر...^(٣). وخير ما نستدل به على هذا البحر الزاخر من مؤلفات ابن عربي هو ما جاء في إجازته للملك المظفر ابن الملك العادل الذي أجازته رواية كتبه عنه وكل مصنفاته فقال: "... أقول وأنا محمد بن علي بن عربي الطائي الحاتمي، وهذا لفظي: استخرت الله تعالى، وأجزت للسلطان الملك المظفر بهاء الدين، غازي، ابن الملك العادل -المرحوم إن شاء الله تعالى - أبي بكر بن أيوب، ولأولاده، ولمن أدرك حياتي، الرواية عني في جميع ما رويته عن أشياخي من قراءة وسماع ومناولة وكتابة وإجازة، وجميع ما ألفته وصنفته من ضروب العلم، وما لنا من نثر ونظم، على الشرط المعتبر بين أهل هذا الشأن، وتلفظت بالإجازة عند تقييدي هذا الخط وذلك في غرة محرّم سنة اثنين وثلاثين وستة مئة بمحرسة دمشق، وكان قد سأل في استدعائه أن أذكر له من أسماء شيوخي ما تيسر لي ذكره منهم، وبعض مسموعاتي وما تيسر من أسماء مصنفاتي، فأجبت استدعائه، نفعنا الله وإياه بالعلم،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٢) سورة يس، الآية: ٦٩ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

وجعلنا وإياه من أهله، إنه وليّ كريم^(١). ويقول أيضاً: و "ها أنا أذكر من تألّفي ما تيسّر فإنها كثيرة، وأصغرها جزء أو كراسة واحدة، وأكبرها ما يزيد على مئة مجلد وما بينها. وقد تم ذلك سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٤م".

ورغم ما بذله ابن عربي من جهد في إحصاء كتبه ومؤلفاته وأدرجها على حسب الفنون التي كتبت فيها، إلّا أن بعض المترجمين له خلطوا فيما بينها فجاءت سرداً دون تحديد مكانة كل علم على حدة. مما جعلنا نبحت عن أكثرها دقة وأكثرها تحديداً حتى نبين أهمية كل فن من علومه الواسعة المختلفة. حتى وإن استوجب الأمر تكملة هذا الثبّت بين مؤلّفين كي يخرج ثبناً متكاملأً، وهذا ما عمدنا إليه. ومما يبدو أن ترجمته في نفخ الطيب وكذلك في الدرّ الثمين قد يساعدان على إخراج هذا الثبّت بصورة متكاملة واضحة. كذلك ما بذله بروكلمان من جهد مفيد أيضاً. فقد جاء في الدرّ الثمين: أما بعد. فقد سألتني بعض الإخوان أن أقيد له في هذه الأوراق ما صنّفته وأنشأته في علم الحقائق والأسرار على طريق التصوف، وفي غير هذا الفن. فقيدت له وفقه الله تعالى ما سأل. إلّا أن بعض هذه الكتب إن طُلبت فهي قليلة، لأنني كنت قد أودعتها لشخص لأمر طراً، فلم يردّها عليّ ذلك...^(٢).

فمن ذلك:

أولاً: كتب المختصرات في الحديث:

- ١- كتاب "المصباح في الجمع بين الصحاح" في الحديث.
- ٢- اختصار مسلم.
- ٣- اختصار البخاري.

(١) بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٨٦، ص ٥٧١. (وانظر المقرئ: نفح الطيب، ج٧، ص ١٣٩-النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج١، ص ١٢١-١٢٤ نص الإجازة المنشورة بمجلة الأندلس الصادرة في اسبانيا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٧-١٢٨. مجلة كلية الآداب. الاسكندرية سنة ١٩٥٥. نص الدكتور أبو العلا عفيفي. اصطلاحات الشيخ محي الدين ابن عربي، ص ٢٣ تحقيق بسام الجابي).

(٢) القاري البغدادي، الدرّ الثمين، ص ٤٥.

- ٤- اختصار الترمذي.
- ٥- اختصار المَظَلَّى.
- ٦- الاحتفال فيما كان عليه رسول الله ﷺ من سنَى الأحوال.
- ويقول:
- ثانياً: وأما ما كان منها في علوم الحقائق في طريق الصوفية التي هي نتائج الأعمال^(١)، فمن ذلك، وهو السابع من تصنيفنا:
- ٧- كتاب "الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل" فرغ منه أربعة وستون مجلداً إلى قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ...﴾ آية ٥٩. هذا ما كان من شأن ثبت المصنفات في بدايتها في نفح الطيب. ولما كان الدرّ الثمين أكثر دقة في تحقيقه من سابقه، فقد عولنا عليه فيما تبقى من مصنفات لفقدان القسم الأول مما بين أيدينا، فتكون تتمة الثبت لهذه المؤلفات مأخوذة من الدرّ الثمين، وقد ورد اسم الكتاب السابع في الترجمة الأولى مغايراً للرقم المحدد في الترجمة الثانية فيكون في الدرّ الثمين عنواناً لكتاب آخر: وهنا اختلاف رقم بين الثبتين نفح الطيب والدرّ الثمين، فيكون رقم الكتاب الثامن في نفح الطيب هو السابع في الدرّ الثمين.
- ٨- كتاب الجذوة المقتبسة والخطرة المختلصة.
- ٩- وكتاب مفتاح السعادة في معرفة المدخل إلى طريق الإرادة.
- ١٠- وكتاب المثلثات الواردة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ. مَحْوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾.
- ١١- وكتاب المسبغات الواردة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿سَبْعَ بِقَرَاتٍ سَمَانٌ﴾ و ﴿سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ و ﴿سَبْعَةَ إِحَادٍ رَجَعْتَهُ﴾.
- ١٢- وكتاب الأجوبة على المسائل المنصورية، وهو نحو مئة سؤال سألني (عنها) صاحب لي اسمه منصور.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٤٦.

١٣- وكتاب مبايعة القطب بحضرة القرب. يحتوي على مسائل جمّة في مراتب الأملّك والمرسلين والنبیین والعارفين والروحانيين. ما سُبقت في علمي إليه.

١٤- وكتاب مناهج الارتقاء إلى اقتضااض أباكار البقاء (المخدرات بخيمات اللقاء) رتبته على ثلاث مئة باب في كل باب عشر مقامات. وهو يتضمن ثلاثة آلاف مقام.

١٥- وكتاب كنه ما لا بد للمريد منه.

١٦- وكتاب المُحكم في المواعظ والحكم وآداب رسول الله ﷺ .

١٧- وكتاب الحلى في أسرار روحانيّات الملأ الأعلى.

١٨- وكتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى^(١).

١٩- وكتاب الدليل في إيضاح السبيل، في الوعظ.

٢٠- وكتاب عقلة المستوفز في أحكام الصنعة الإنسانية.

٢١- وكتاب جلاء القلوب. إتفق لي في هذا الكتاب عجيبة، وذلك أني لما وضعته أخذ منه كل واحد من إخواننا كراسة أو اثنتين ليطلعها، وأخذت أنا صدر الكتاب، وكان في نحو عشرين ورقة. فخرجنا إلى خارج البلد مع جملة من أصحابنا فقعدنا في ربوة نطالع فيه، وكان من أبداع الموضوعات، فلما فرغنا من قراءته وضعناه في الأرض فاختطف، فما أدري اختطفه آجنّ أم البشر ممن يحتجب عن الأبصار. وما عرفت له خبراً إلى الآن، وأما بقية الكتاب فما جمعته بعد ذلك، ولا ردّ عليّ من كان عنده شيء منه، وهذا ما كان من شأنه^(٢).

٢٢- وكتاب التحقيق في بيان السرّ الذي وقر في نفس أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

٢٣- وكتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام.

٢٤- وكتاب السراج الوهاج في شرح الحلاج قدس الله روحه.

٢٥- وكتاب الإلهام في شرح الإعلام.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص.ص ٤٨-٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

٢٦- وكتاب المنتخب في ساير القُرب.

٢٧- وكتاب نتائج الإذكار وحدائق الأزهار.

٢٨- وكتاب الميزان في صناعة الإنسان.

ويعقب: فهذه أسماء الكتب المودوعة، ما أدري هل خرج عن ذكرى منها شيء أم لا. فإن العهد متقدم، والخاطر غير مصروف لما كان في الزمان الماضي حذراً من فوت الوقت. ويقول القاري في الدرّ الثمين: هذه الكتب المودوعة الآن بأيدي الناس، ولا أعلم هل ظهرت في حياة الشيخ رضي الله عنه أم بعد وفاته. فإني وقفت على معظمها وبعضها عندي وهذه التذكرة إنما كتبها الشيخ رضي الله عنه بمكة في أيام كان بها مجاوراً، والله تعالى أعلم^(١).

فصل في الكتب التي بأيدي الناس اليوم مما يُنسب إلينا^(٢).

ثالثاً: فمنها في الحديث:

٢٩- كتاب المحجة البيضاء ، صنفته بمكة شرقها الله تعالى على طريق الفقهاء، أكملت فيه كتاب الطهارة والصلاة في مجلدين، وببيدي المجلد الثالث، وأنا في كتاب الجمعة منه.

٣٠- وكتاب مفتاح السعادة، جمعت فيه بين مسلم والبخاري وبعض أحاديث من الترمذي.

٣١- وكتاب كنز الأسرار فيما روي عن النبي المختار من الأدعية والأذكار.

٣٢- وكتاب مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار.

٣٣- وكتاب الأربعين المتقابلة.

٣٤- وكتاب الأربعين الطوال.

٣٥- وكتاب العين.

ويقول ابن عربي: ولا أدري هل خرج عن ذكرى منها في هذا الفن شيء أم لا، لانشغال الخاطر وعدم الالتفات للماضي^(٣).

(١) القاري البغدادي، الدرّ الثمين، المصدر السابق، ص ٥٠، عن إجازة الملك المظفر التي كتبها ابن عربي.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥١.

رابعاً: كتب الحقائق فيقول:

وأما ما بأيدي الناس من كتبنا في طريق الحقائق فمنها^(١):

٣٦- كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. حذوت فيه حذو الحكيم أرسطو في كتابه المسمى "بسر الأسرار" الذي صنّفه للإسكندر، وبسبب ذلك الكتاب وضعت هذا السرّ إلى اختيار أبي محمد عبد الله ابن الأستاذ الموروري في ذلك.

٣٧- وكتاب سبب عشق النفس للجسم وما تقاسي من الألم عند فراقه بالموت.

٣٨- وكتاب إنزال الغيوب على مراتب القلوب، فيما لنا من سجع وشعر.

٣٩- وكتاب الإسراء إلى المقام الأسرى.

٤٠- وكتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية.

٤١- كتاب الجلاء.

٤٢- وكتاب المنهج السديد إلى ترتيب أحوال الإمام البسطامي^(٢) أبي يزيد رضي الله عنه، أمرني الحق سبحانه وتعالى بشرحها في النوم بساحل سيّئة بلدة من بلاد المغرب فقامت مبادراً قبل طلوع الفجر، وكان لي ناسخان، فأمليت عليهما فكتبا، فما طلعت الشمس حتى تقيد منهما كراسان.

٤٣- وكتاب أنس المنقطعين برب العالمين، وضعته لنفسي ولغيري.

٤٤- وكتاب الموعظة الحسنة، وضعته بمكة شرفها الله تعالى.

٤٥- وكتاب البغية في اختصار كتاب الحليّة لأبي نعيم الأصفهاني الحافظ، وضعته لنفسي.

٤٦- وكتاب الدرّة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة. قال ابن الدبيثي:

هذا الكتاب يشتمل على ذكر أخبار مشايخ الغرب ولم يصحبه معه إلى الشرق،

فلما ورد إلى الشام اختصره من خاطره من غير مراجعة إلى الأصل.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٥١.

(٢) ورد الكتاب في نفح الطيب بإسم مفتاح إلهام أهل التوحيد أو مفتاح أفعال الإلهام الوحيد في شرح أحوال البسطامي أبي يزيد. (انظر اصطلاحات ابن عربي للجابي، معجم اصطلاحات الصوفية، ص ٣١).

- ٤٧ - وكتاب المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات.
- ٤٨ - وكتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. في جزأين، وهو كتاب عزيز الوجود لم يُصنّف في فنه مثله.
- ٤٩ - وكتاب الإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية.
- ٥٠ - وكتاب حلية الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال. وهو كتاب ساعة وضعته بالطائف بدرب آل أمية في زيارتي لعبد الله بن عباس رضي الله عنه، تكلمت فيه على الجوع والصمت والسهر والخلوة^(١).
- ٥١ - وكتاب أنوار الفجر في معرفة المقامات والعاملين على الأجر وعلى غير الأجر، وإنما سمّيته بهذا الاسم لأنني لا أقيد منه حرفاً إلاّ في وقت الفجر إلى أن يكاد يبدو حاجب الشمس.
- ٥٢ - وكتاب الفتوحات المكية، وهو كتاب كبير في مجلدات كثيرة، مما فتح الله سبحانه وتعالى به عليّ في مكة شرفها الله تعالى، يحتوي على خمس مئة وخمسة وستين باباً في أسرار عظيمة، في مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب وشبه هذا الفن.
- ٥٣ - وكتاب تاج السائل ومنهاج الوسائل، مخاطبات بيني وبين الكعبة شرفها الله تعالى، وهو سبع رسائل.
- ٥٤ - وكتاب روح القدس في مُناصحة النفس.
- ٥٥ - وكتاب التنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدرة الأصلية.
- ٥٦ - وكتاب إشارات القرآن في عالم الإنسان^(٢).
- ٥٧ - وكتاب القسم الإلهي بالإسم الرباني.
- ٥٨ - وكتاب الجلال والجمال.
- ٥٩ - وكتاب المدخل إلى العمل بالحروف.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص . ص ٥٣-٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص. ص ٥٣-٥٤.

- ٦٠- وكتاب المقنع في السهل الممتنع.
- ٦١- وكتاب الأمر المربوط في معرفة ما يحتاج إليه أهل طريق الله من الشروط.
- ٦٢- وكتاب رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة على الترتيب من الأسرار.
- ٦٣- وكتاب عنقاء مغرب.
- ٦٤- وكتاب المعلوم في عقائد علماء الرسوم.
- ٦٥- وكتاب الإيجاد الكوني والمشهد العيني، بحضرة الشجرة الإنسانية، والطيور الأربعة الروحانية.
- ٦٦- وكتاب إنشاء الجداول والدوائر في الرقائق والحقائق.
- ٦٧- وكتاب الأعلاق في مكارم الأخلاق.
- ٦٨- وكتاب روضة العاشقين.
- ٦٩- وكتاب ستة وتسعين، تكلمنا فيه على الواو والميم والنون لانعطاف أوائلها على أواخرها، هكذا: م ي م، واو، نون.
- ٧٠- وكتاب الإشارات في أسرار أسماء الإلهيات والكنائيات.
- ٧١- وكتاب الحجب المعنوية في الذات الهوية.
- ٧٢- وكتاب الرسالة أرسلتها لفخر الدين الرازي، فهذا ما بأيدي الناس.
- ٧٣- وكتاب المبشرات، ذكرت فيه ما تذكرته من رؤيا رأيته تفيد علماً وتحرّض على الخير.
- ٧٤- كتاب ترتيب الرحلة، ذكرت فيه ما لقيته في رحلتي إلى بلاد المشرق، وفيه ذكر مشايخنا الذين لقيناهم وسمعنا عنهم، أذكر الشيخ رضي الله عنه وأذكر عنه حديثاً عن رسول الله ﷺ، وحكاية مفيدة وأبياتاً من الشعر إما له أو من روايته.
- ٧٥- كتاب فيه مما رويته من الأحاديث العوالي، ولم أشرط فيه الصحة^(١).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، المصدر السابق، ص.ص ٥٥-٥٦.

خامساً: أما الكتب التي أمرني الحق سبحانه وتعالى بوضعها ولم يأمرني بإخراجها للناس وبثها في الخلق فمن ذلك^(١):

٧٦- كتاب الأحدية، وهو كتاب يتضمن الأحدية والوحدانية والفردانية، والأولية والوترية، ونفي الكثرة من الوجود العددي، وأن الواحد مظهر في مراتب الأعداد فتنشأ الأعداد وتغيب فيبقى.

٧٧- كتاب الهو، ويتضمن هذا الكتاب معرفة الضمائر وإضافات النفس.

٧٨- كتاب الجامع، يتضمن معرفة الجلال بما يدل عليه من الجمع والإطلاق، وبما يدل عليه من التقييد عند قول الملهوف يا الله أغنني.

٧٩- كتاب الرحمة، ويتضمن معرفة التخصيص فيها والتعميم والعطف والحنان والرأفة والشفقة.

٨٠- كتاب العظمة، وهو كتاب يتضمن إشارات من الجلال والكبرياء والجبروت والهيبة.

٨١- كتاب المجد.

٨٢- كتاب الديمومة، ويتضمن هذا الكتاب مسائل من السرمديّة والخلود والأبد والبقاء.

٨٣- كتاب الجود، يشار فيه إلى العطاء والوهب والمنح والكرم والسخاء والرشا والهدايا.

٨٤- كتاب القيومية.

٨٥- كتاب الإحسان .

٨٦- كتاب الفلك والسماء.

٨٧- كتاب الحكمة المحتوية.

٨٨- كتاب العزة، يشار فيه إلى المنع والتهر والغلبة والحمد والعجز والقصور.

٨٩- كتاب الأزل.

٩٠- كتاب النور، يشار فيه إلى الضياء والظلال والظلمة والإشراف والظهور.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٥٥-٥٦.

- ٩١- وكتاب السرّ.
- ٩٢- وكتاب الإبداع والإختراع.
- ٩٣- وكتاب الأمر والخلق.
- ٩٤- وكتاب الصادر والوارد.
- ٩٥- وكتاب القدم.
- ٩٦- وكتاب الملك.
- ٩٧- وكتاب القدس.
- ٩٨- وكتاب الحياة.
- ٩٩- وكتاب العلم.
- ١٠٠- وكتاب المشيئة، يشار فيه إلى التمتي والإرادة والشهود والهاجس والعزم والنية والقصد والهمة.
- ١٠١- وكتاب الفهوانية، وربما يقع اسمه كلمة الحضرة، وربما وقع اسمه القول، يشار فيه إلى الكلام والنطق والحديث والسمر وشبه ذلك.
- ١٠٢- وكتاب الرقم، يشار فيه إلى الخط والكتابة والإشارة والحروف الرقمية^(١).
- ١٠٣- وكتاب الرقيم.
- ١٠٤- وكتاب العين، يشار فيه إلى الرؤية والمشاهدة والمكاشفة والتجلي واللمح واللمع والطالع والذوق والشرب والباده والهاجم وشبه هذا.
- ١٠٥- وكتاب الباه، يشار فيه إلى التوالد والتناسل.
- ١٠٦- وكتاب كُنْ، يشار فيه إلى حضرة الأفعال والتكوين.
- ١٠٧- وكتاب المبادئ، يشار فيه إلى أن الإعادة مبدأ، وأن العالم في كل نفس مبدأ.
- ١٠٨- وكتاب الولاية.
- ١٠٩- وكتاب الدعاء والإجابة.
- ١١٠- وكتاب الرمز في حروف أوائل السور.
- ١١١- وكتاب الرقية.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص. ٥٧-٥٨.

- ١١٢- وكتاب البقاء.
- ١١٣- وكتاب القدرة.
- ١١٤- وكتاب الحكم والشرائع الصحيحة والرئاسة والسياسة.
- ١١٥- وكتاب مفاتيح الغيب.
- ١١٦- وكتاب الخزائن.
- ١١٧- وكتاب الرياح اللواقح.
- ١١٨- وكتاب الربح العقيم.
- ١١٩- وكتاب الكتب: القرآن والفرقان، وأصناف الكتب كالمسطور والمرقوم والحكيم المبين والمحصي والمتشابه وغير ذلك.
- ١٢٠- وكتاب التدبير والتفضيل.
- ١٢١- وكتاب اللذة والألم.
- ١٢٢- وكتاب الحق.
- ١٢٣- وكتاب الحمد.
- ١٢٤- وكتاب المؤمن والمسلم المحسن.
- ١٢٥- وكتاب القدر.
- ١٢٦- وكتاب الشأن.
- ١٢٧- وكتاب الوجود.
- ١٢٨- وكتاب التحويل.
- ١٢٩- وكتاب الحياة.
- ١٣٠- وكتاب الوحي.
- ١٣١- وكتاب الإنسان.
- ١٣٢- وكتاب يشتمل على ذكر التركيب والتحليل^(١).
- ١٣٣- وكتاب المعراج.
- ١٣٤- وكتاب الروائع والأنفاس.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص. ٥٨-٥٩.

- ١٣٥- وكتاب الملك.
١٣٦- وكتاب الأرواح.
١٣٧- وكتاب الهياكل.
١٣٨- وكتاب التحفة والطرفة.
١٣٩- وكتاب الغرفة والخرقة^(١).
١٤٠- وكتاب الأعراف.
١٤١- وكتاب زيادة كيد القول.
١٤٢- وكتاب الإسفار عن نتائج الأسفار.
١٤٣- وكتاب الأحجار المتفجرة والمنشقة والهابطة.
١٤٤- وكتاب الجبل.
١٤٥- وكتاب الطور.
١٤٦- وكتاب أدب النمل.
١٤٧- وكتاب البروج.
١٤٨- وكتاب الحشرات.
١٤٩- وكتاب القسطاس.
١٥٠- وكتاب القلم.
١٥١- وكتاب اللوح.
١٥٢- وكتاب العرش.
١٥٣- وكتاب الكرسي.
١٥٤- وكتاب الفلك.
١٥٥- وكتاب الهباء.
١٥٦- وكتاب الجسم.
١٥٧- وكتاب الزمان.

(١) وقد وردت في مخطوط آخر بإسم الفرقة والخرقة، (الدر الثمين، تحقيق صلاح المنجد،

- ١٥٨- وكتاب المكان.
- ١٥٩- وكتاب الحركة.
- ١٦٠- وكتاب العالم.
- ١٦١- وكتاب الآباء العلويات والأمهات السفليات والبنات والمولدات.
- ١٦٢- وكتاب النجم والشجر.
- ١٦٣- وكتاب سجود القلب^(١).
- ١٦٤- وكتاب الأسماء.
- ١٦٥- وكتاب النحل.
- ١٦٦- وكتاب الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة.
- ١٦٧- وكتاب الغايات.
- ١٦٨- وكتاب العشق.
- ١٦٩- وكتاب السبعة عشر.
- ١٧٠- وكتاب النار.
- ١٧١- وكتاب الجنة.
- ١٧٢- وكتاب الحضرة.
- ١٧٣- وكتاب المناظرة بين الإنسان والحيوان.
- ١٧٤- وكتاب المفاضلة.
- ١٧٥- وكتاب الإنسان الكامل والإسم الأعظم.
- ١٧٦- وكتاب المبشرات.
- ١٧٧- وكتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.
- ١٧٨- وكتاب الأولين.
- ١٧٩- وكتاب ترجمان الأسواق.
- ١٨٠- وكتاب العبادلة.
- ١٨١- وكتاب تاج التراجم.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٦٠-٦١.

- ١٨٢- وكتاب ما لا يعول عليه في طريق الله.
- ١٨٣- وكتاب إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن.
- ١٨٤- وكتاب المعرفة.
- ١٨٥- وكتاب شرح الأسماء.
- ١٨٦- والذخائر والأعلاق في شرح ترجمان الأشواق.
- ١٨٧- وكتاب النصايح فيما يقرب في طريق الله تعالى.
- ١٨٨- وكتاب اللوائح في شرح النصايح.
- ١٨٩- وكتاب الوسائل في الأجوبة عن عيون المسائل.
- ١٩٠- وكتاب النكاح المطلق.
- ١٩١- واختصار سيرة النبي ﷺ.
- ١٩٢- وكتاب المنيع الحمى البصير فيه أعمى فكيف حلّ به الغمى.
- ١٩٣- وكتاب فصوص الحكم^(١)...
- ويقول صاحب الدر الثمين: جميع هذه الكتب التي لم تخرج إلى الناس ولم تُبَثَّ في الخلق، خرج بعضها في حياته وبعضها بعد وفاته رضي الله عنه^(٢). ويقول: وأنا ما طلبت من إيراد هذه التذكرة إلاّ فرّح المحبين ونوح الحاسدين وما قصدت بذلك حصر كتبه، فإنّ كتبه رضي الله عنه لا تكاد أن تُحصَر^(٣). وقد يزيد عدد هذه المؤلفات فعلاً إذا ما اطلعنا على ما أورده صاحب نفح الطيب إذ لم يكن هدفه حصر مؤلفات ابن عربي بقدر ما أراد إظهار خصوصية إنتاجه وغازاة علومه ومعارفه وعلو مقامه، فنجد أن عدد المصنفات يزيد في نفخ الطيب عما أورده صاحب الدر الثمين بتسعين مصنفات تقريباً يذكر منها تكملة الفئة الأخيرة من مؤلفات ابن عربي فمنها:

١٩٤- كتاب الإسم والرسم.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٦١-٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٣.

- ١٩٥- كتاب الفصل والوصل.
- ١٩٦- كتاب مراتب العلوم الوهية.
- ١٩٧- أنفاس النور.
- ١٩٨- النجد.
- ١٩٩- الوجد.
- ٢٠٠- الطالب والمقام والوقوف والمجذوب.
- ٢٠١- الأدب.
- ٢٠٢- كتاب الحال.
- ٢٠٣- كتاب الشريعة والطريقة والحقيقة.
- ٢٠٤- التحكم والشطح.
- ٢٠٥- كتاب الحق المخلوق.
- ٢٠٦- كتاب الأفراد والأعداد.
- ٢٠٧- كتاب الملامية.
- ٢٠٨- كتاب الخوف والرجاء.
- ٢٠٩- كتاب القبض والبسط.
- ٢١٠- كتاب الهيبة والأنس.
- ٢١١- كتاب النشاطين.
- ٢١٢- النواشيء الليلية.
- ٢١٣- الفناء والبقاء.
- ٢١٤- كتاب الغيبة والحضور.
- ٢١٥- كتاب الصحو والسكر.
- ٢١٦- كتاب التجليات.
- ٢١٧- كتاب القرب والبعد.
- ٢١٨- كتاب المحو والإثبات.
- ٢١٩- كتاب الخواطر.

- ٢٢٠- كتاب الشاهد والمشهود.
- ٢٢١- كتاب الكشف.
- ٢٢٢- كتاب الذلة.
- ٢٢٣- كتاب التجريد والتفريد.
- ٢٢٤- كتاب الفترة والاجتهاد.
- ٢٢٥- كتاب اللطائف والعوارف.
- ٢٢٦- كتاب الفتوة.
- ٢٢٧- كتاب الرياضة والتجلي.
- ٢٢٨- كتاب المحق والسحق.
- ٢٢٩- كتاب البوادر والهجوم.
- ٢٣٠- كتاب التلوين والتمكين.
- ٢٣١- كتاب الرغبة والرغبة.
- ٢٣٢- كتاب السكر والاصطلام.
- ٢٣٣- كتاب الفتوح والمطالعات.
- ٢٣٤- كتاب الوقائع.
- ٢٣٥- كتاب الحرف والمعنى.
- ٢٣٦- كتاب التداني والتدالي.
- ٢٣٧- كتاب الرفعة.
- ٢٣٨- كتاب السر والخلوة.
- ٢٣٩- كتاب النور.
- ٢٤٠- كتاب الختم والطبع.
- ٢٤١- كتاب الظلال والضياء.
- ٢٤٢- كتاب القشر والللب والجسم.
- ٢٤٣- كتاب الخصوص والعموم.
- ٢٤٤- كتاب العبارة والإشارة.

- ٢٤٥- كتاب الحق والباطل.
٢٤٦- كتاب النقباء.
٢٤٧- كتاب الملك والملوكوت.
٢٤٨- كتاب المدخل إلى العمل بالحروف على بعض الآراء.
٢٤٩- كتاب الحد والمطلع.
٢٥٠- كتاب العروش^(١).
٢٥١- كتاب الإسم والنعنة والصفة.
٢٥٢- كتاب السّادن والإقليد.
٢٥٣- كتاب النوم واليقظة.
٢٥٤- كتاب العبد والرب.
٢٥٥- كتاب الضوء والظلمة.
٢٥٦- كتاب الفرح والسرور.
٢٥٧- كتاب الرعد والمطر.
٢٥٨- كتاب اللطف والقهر.
٢٥٩- كتاب العز والذل.
٢٦٠- كتاب العلم والعمل.
٢٦١- كتاب الكوكب الآفل.
٢٦٢- كتاب روح الروح.
٢٦٣- كتاب قلب القلب.
٢٦٤- كتاب قوت القوت.
٢٦٥- كتاب لوامع الأنوار.
٢٦٦- كتاب الأسرار الربانية.
٢٦٧- كتاب نتائج التوحيد.

(١) المقرئ، نفح الطيب، (عن معجم اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق الجابي، ص.ص ٣٧-٣٨).

- ٢٦٨- كتاب إنزال الغيوب.
 ٢٦٩- كتاب الأسماء الصمدية.
 ٢٧٠- كتاب الأسرار.
 ٢٧١- كتاب مآل العالم.
 ٢٧٢- كتاب زبدة الكل.
 ٢٧٣- كتاب مؤنس الموحدين.
 ٢٧٤- كتاب لطائف الأسرار.
 ٢٧٥- كتاب عين التتوير.
 ٢٧٦- كتاب رقم الأوضاع.
 ٢٧٧- كتاب أسرار الحروف.
 ٢٧٨- كتاب سَجَنَجَل الأرواح.
 ٢٧٩- كتاب موعظة أهل الإنكار.
 ٢٨٠- كتاب كيف أنت؟ وكيف أنا؟ ومن أنا؟ ومن أنت؟
 ٢٨١- كتاب دليل الخازن.
 ٢٨٢- كتاب مصفّي القلوب^(١).

ولما كان ما أحصي في هذه التراجم لم يتجاوز العدد المذكور في إجازة الملك المظفر وهو نيفاً وأربعمائة. فإننا قد نجد في مصادر أخرى ما يضيف إليه عدداً آخر من مؤلفات ابن عربي بحيث يقرب من العدد المذكور في الإجازة. وقد ذكرت مصادر مختلفة ما يقرب من ثلاثمائة مصنف، فدائرة المعارف الإسلامية تقول: ويبلغ ما بقي من تواليه مائة وخمسين كتاباً، ويظهر أن هذا العدد ليس إلا نصف ما ألفه ابن عربي في الواقع^(٢).

وتقول دائرة المعارف البريطانية إنه كتب مائتين وتسع وثمانون كتاباً، نعرف منها مائة وخمسون كتاباً ذكرها بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي^(٣).

(١) المقري، نفح الطيب، ص.ص ٣٨-٣٩.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، الجزء الأول ص ٥٩٨.

(٣) دائرة المعارف البريطانية، مجلد ١٢، ص ٣٣.

وقد تمكن بروكلمان فعلاً من حصر ما يبقي من كتب ابن عربي، وضمنها في موسوعته التي تضم أسماء الكتب والمؤلفين العرب، وقد أفرد لهذه الكتب صفحات عدة قد تبلغ ثماني صفحات، وإذا شئنا أن نستعين بثبت بروكلمان، فنحاول أن نضيف أسماء الكتب التي لم ترد سابقاً تلافياً للتكرار، ولكنها في ثبته تبلغ مائة وثمانية وثلاثون كتاباً، لعلها تفيدنا في إضافتها أن نصل إلى رقم تقريبي لما ذكره ابن عربي. وهذا ثبت بأسماء هذه الكتب التي ذكرها بروكلمان^(١) بعد مقارنتها بثبت الدر الثمين وثبت نفح الطيب وغيرها:

- ١- إجازة الملك المظفر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل في جميع ما رواه عن أشياخه وما له من نظم ونثر، وهو في دمشق سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٤م.
- ٢- كتاب العظمة (تفسير للتفاحة).
- ٣- شجرة الوجود والبحر المورود.
- ٤- مقام القرية (وفك الكربة).
- ٥- شجون المسجون وفتون المفتون.
- ٦- الشواهد.
- ٧- كيمياء السعادة.
- ٨- الإفاضة لمن أراد الاستفاضة.
- ٩- الموازنة (مقارنة بين الدنيا والآخرة).
- ١٠- الإعلام فيما بني عليه الإسلام.
- ١١- الفناء في المشاهدة.
- ١٢- مراتب علوم الوهب.
- ١٣- شق الجيب ورفع حجاب الغيب عن إظهار أسرار الغيب.
- ١٤- تفسير آية الكرسي.
- ١٥- تنزلات الأملاك للأملاك في حركات الأفلاك.
- ١٦- توحيد التوحيد.

(١) بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي، الجزء الأول، ص ٥٧١.

- ١٧- التدقيق في بحث التحقيق.
- ١٨- المضادة في علم الظاهر والباطن.
- ١٩- الرسالة المفيدة.
- ٢٠- جواب عن مسألة السبحة السوداء وهي الهيولا.
- ٢١- تهذيب الأخلاق.
- ٢٢- وسائل المسائل.
- ٢٣- ترجمان الألفاظ المحمدية.
- ٢٤- الاصطلاحات الصوفية.
- ٢٥- شرح الألفاظ التي تتداولها الصوفية.
- ٢٦- المقتنع في إيضاح السهل الممتنع.
- ٢٧- الباء وهو مفتاح دار الحقيقة.
- ٢٨- مفتاح الجفر الجامع.
- ٢٩- جفر الإمام علي بن أبي طالب.
- ٣٠- جفر النهاية ومبين خبايا أسرار كنوز البداية والنهاية.
- ٣١- فائدة (الألعاب السحرية بالحروف).
- ٣٢- مائة حديث وواحد قدسية.
- ٣٣- عظمة الألباب وذخيرة الاكتساب (منسوب إليه).
- ٣٤- إنشاء الجسوم الإنسانية.
- ٣٥- نتيجة الحق.
- ٣٦- توقعات.
- ٣٧- بلغة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان.
- ٣٨- قيس الأنوار وبهجة الأسرار.
- ٣٩- الفرق الست الباطلة وذكر أعدادها.
- ٤٠- الأجوبة اللائقة عن الأسئلة الفائقة.
- ٤١- مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني.

- ٤٢ - ثواب قضاء حوائج الإخوان وإغاثة اللفان.
- ٤٣ - الإمام المبين الذي لا يدخله ريب ولا تخمين.
- ٤٤ - جدول عظيم في استخراج العقل من القرآن العظيم.
- ٤٥ - أسفار من سفر نوح.
- ٤٦ - رسالة العبادة^(١).
- ٤٧ - شرح كتاب خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين.
- ٤٨ - رسالة أرسلها لأصحاب الشيخ عبد العزيز بن محمد المهدي.
- ٤٩ - رسالة في تصوير آدم على صورة الكمال.
- ٥٠ - أربع رسائل تصوف.
- ٥١ - الصلاة الأكبرية.
- ٥٢ - أوراد الأيام والليالي.
- ٥٣ - أوراد الأسبوع.
- ٥٤ - الصلاة الفيضية.
- ٥٥ - وصية.
- ٥٦ - الحكم الإلهية.
- ٥٧ - الصحف الناموسية والسجف الناموسية.
- ٥٨ - الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية.
- ٥٩ - العبادة.
- ٦٠ - اللمع الأفقية.
- ٦١ - ديوان الأشواق (الهجاء الأمجد على ترتيب حروف الأبجد).
- ٦٢ - ديوان المرتجلات.
- ٦٣ - تنزل الأرواح بروح الإله.
- ٦٤ - القصيدة التائية.
- ٦٥ - قصيدة في المناسك.

(١) بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص ٥٧١.

٦٦ - الجواب المستقيم.

٦٧ - رسالة تحقيق وجوب الواجب لذاته.

٦٨ - نجومات الأفلاك.

٦٩ - الدرر^(١).

وقد ذكرت دائرة المعارف للبستاني^(٢) أيضاً ما يقارب من خمسين مؤلفاً له من بين هذه المؤلفات. وهذه المؤلفات على ضخامة عددها لم تبلغ العدد الوارد في إجازة الملك المظفر أي نيّفاً وأربعمئة مؤلف. علنا نجد من يكملها حتى نوفي ابن عربي حقه في معرفة إنتاجه العلمي ومعارفه الصوفية على أكمل وجه.

تقوم معظم مؤلفات ابن عربي على التصوف ودقائقه وأسراره، حتى الكتب الأدبية منها فإنها تشيع فيها روح التصوف ككتابه محاضرة الأبرار مثلاً فهي مليئة بالأسرار الصوفية وقصص المتصوفة. كما أنشأ بعض الكتب الغريبة المنحى ككتاب "إنشاء الجداول والدوائر" الذي يشرح فيه آراءه في الكون بأشكال هندسية بحتة. وهو يصرح بأنه في كتاباته كلها رهين بأمر الإلهام الإلهي والتوجيه الرباني، فهو يخضع خضوعاً كلياً لهذا التوجيه وذلك الإلهام. وقد قرر في أكثر من موضع بأن كلامه لم يكن باختياره ولا عن فكر ونظر بل إلهام من الله، وهذا ما جاء في ثنايا كتبه وصفحات مؤلفاته، وقد أشار الشعراني إلى ذلك عنه قوله: "إن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن الكريم وخزائنه، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه... فلا أستمد قط في علم من العلوم إلاّ منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى في مناجاته بكلامه أو بما تضمنه كلامه"^(٣).

ولعل أهم مؤلفاته التي شغلت المفكرين والباحثين، والتي قامت عليها الشروح والتعليقات، وأثارت عليه أحقاد المنكرين عليه علمه ومعارفه من علماء الرسوم والفقهاء من أهل الظاهر هو كتابه "الفتوحات المكية" و"قصص الحكم". فقد ألف

(١) بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص ٥٧١.

(٢) دائرة معارف البستاني، الجزء الأول، مادة ابن عربي، ص ٢٣١.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، ص ٤.

كتابه "الفتوحات المكية" في مكة المشرفة على فترات، وهو أجمع كتاب في التصوف، بل هو أشبه بدائرة معارف في التصوف، وكان له أثره في رجال الطريق، فقد ضمنه أذواقه ومواجيدته ومشاهداته، وسجل فيه مراحل سيره في الطريق، فكان سجلاً حافلاً بتاريخه استقى منه أهل الطريق، ووقفوا على أسرارهم، واستند إليه المترجمون في معرفة حياته وسيرته. بدأ كتابته عقب ذهابه إلى مكة، حيث شاهد بالطواف حول الكعبة من الأسرار والمشاهدات ما دفعه إلى اطلاع إخوانه المقرّبين إليه، وعلى رأسهم الشيخ أبو محمد عبد العزيز التونسي وتلميذه بدر الدين الحبشي، فجاء بعنوان "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية". وهو من أربعة أجزاء ضخمة تناول فيها موضوعات في المعارف والمعاملات والمنازل والمنازلات والمقامات، وقد اختصرها الشعراني فقال فيها: "طالعت من كتب القول ما لا أحصيه، فما وجدت كتاباً أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية، لا سيما ما تكلم فيه على أسرار الشريعة وبيان منازل المجتهدين الذين استنبطوا منها أحوالهم، فإن نظر فيه مجتهد في الشريعة ازداد علماً... وإن نظر فيه مفسرٌ للقرآن فكذلك، أو مقرئ فكذلك... أو عالم بالطبيعة وصناعة الطب فكذلك، أو عالم بالهندسة فكذلك، أو نحوي فكذلك، أو منطقي فكذلك، فهو كتاب يُفيد أصحاب هذه العلوم أو غيرها، علوماً لم تخطر لهم على بال، وقد أشرنا إلى نحو ثلاثة آلاف منها في كتابنا المسمى "تنبيه الأغبياء على قطرة في بحر علوم الأولياء"^(١).

ويقول الفيروزآبادي أنه ألفه في مكة وكتبه عن ظهر قلب، جواباً لسؤال سألته عنه تلميذه بدر الحبشي، وبعد فراغه من كتابته وضعه على سطح الكعبة، فأقامه فيه سنة ثم أنزله، فوجده كما كان لم يَبْتَلْ منه ورقة ولم تعبت به الرياح نظراً للطبيعة الممطرة في مكة وشدة الرياح. ولم يؤذن بنشره بين أيدي الناس وكتابته إلا بعد ذلك^(٢). ومن الثابت أن الفتوحات لم تكن في بداية عهده بالتأليف، إنما كانت في نهاية السياحات حيث انتهى من تأليفه سنة ٦٣٦هـ أثناء قيامه في دمشق، وقبل وفاته

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى الأحمر، مصدر سابق، المقدمة، ص ٣.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، ص ١٠.

بعامين. كذلك لم يتم تأليفه دفعة واحدة، إنما تمّ على فترات، فقد كان سنة ٦٢٨هـ يكتب أول الجزء الرابع، وفي سنة ٦٣٤هـ كان لا يزال يكتب خاتمة الجزء الثاني، وفي السنة التالية ٦٣٥هـ كان يعد الجزء الثالث. ويعتبر هذا الكتاب بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته، وهدفه من وراء إنشائه أن يعرف صديقيه المذكورين بعد أن زار القدس والمدينة ووصل إلى مكة لأول مرة بما فتح الله به عليه من إلهامات عند طوافه ببيت الله العتيق في مكة، وبالجملة أثناء مقامه في أم القرى، ولهذا جاء عنوانه "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية"^(١) وكان ذلك على أثر رؤيا عجيبة رأى فيها النبي محمداً ﷺ حيث دعاه النبي للصعود على منبره وخلع عليه بردته البيضاء، وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول أنها من وحي روح القدس وهذه الخطبة هي مقدمة كتابه الفتوحات^(٢).

ويشير ابن عربي في الفتوحات إلى الإرادة الإلهية في أمره فيقول: "هذا الكتاب مع طوله واتساعه وكثرة فصوله وأبوابه، ما استوفينا فيه خاطراً واحداً من خواطرنا في الطريق... وما أخللنا بشيء من الأصول التي يُعول عليها في الطريق، فحصرناها مختصرة العبارة بين إيماء وإيضاح"^(٣). وقال أيضاً: "بنيت كتابي هذا، بل بناه الله لا أنا، على إفادة الخلق، فكله فتح من الله تعالى. وسلكت فيه طريق الاختصار..."^(٤).

وقد كتب الصفي عنه في الوافي بالوفيات منصفاً له في كلامه فقال: "وقفت على كتابه الذي سماه الفتوحات المكية لأنه صنفه بمكة، وهو في عشرين مجلدة بخطه، فرأيت أثناءه دقائق وغرائب وعجائب ليست توجد في كلام غيره. وكان المنقول والمعقول ممثلاً بين عينيه في صورة محصورة يشاهدها، متى أراد أتى بالحديث أو الأمر ونزله على ما يريده، وهذه قدرة، ونهاية اطلاع، وتوقّد ذهن، وغاية حفظ وذكر،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بـولاق)، ص ١٢، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٨٩).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بـولاق)، ص ٣-٧.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، (بـولاق)، ص ٥٠٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٩٣.

ومن وقف على هذا الكتاب علم قدره، وهو من أجل مصنفاته، وقد ذكر في المجلة الأولى عقيدته، فرأيتها من أولها إلى آخرها عقيدة الشيخ أبي الحسن الأشعري^(*). ليس فيها ما يخالف رأيه... وقال:

ليس في هذه العقيدة شيء يقتضيه التكذيب والبرهان
لا ولا ما قد خالف العقل والنقل الذي أتى به القرآن
وعليها للأشعري مدار وبها في مقالته إمكان
وعلى ما ادعاه يتجه البحث ويأتي الدليل والبرهان
بخلاف الشنّاع عنه ولكن ليس يخلو من حاسد إنسان^(١)

يُعد كتاب الفتوحات سجلاً ضخماً للشيخ الأكبر، حياته، علومه، أعماله، تلاميذه وشيوخه، وقد بين تلك الخطوات من حياته بأوقاتها وتاريخها. كما أنه مرجع ضخم لحياته الروحية وما فيها من الأسرار والمشاهدات، والمجاهدات والرياضات، وما ناله من الكشف عن الأسرار الإلهية، وما اعتراه من صعوبات ومعاناة أثناء ذلك، حتى تخلص من سيطرة النفس وأدران المادة. فهو لم يكن يسير في تأليفه على نمط الكتب العادية ذات المنهج والخطة الموضوعية، إنما كان ذلك وفقاً لما يتم به الجود الإلهي وما يجري به الخاطر الروحي، وقد أشار ابن عربي إلى أكثر من موضع فيقول: "واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملئ لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره. وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده..."^(٢).

وعلم الشيخ الأكبر كلها مبنية على الكشف والتعريف، مطهرة من الشك والتحريف، هذا ما أشار إليه في الباب السابع والستين وثلاثمائة من الفتوحات حيث قال:

(*) شيخ أهل السنة والجماعة، وهو علي بن إسماعيل الأشعري المتوفي في عام ٣٣٠ في

الهجرة (أوائل الربع الثاني من القرن الرابع الهجري).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (صادر)، باب ٣٤٨، ص ٢٠٢ وما بعدها. (انظر

الشعراني، الكبريت الأحمر، الجزء الأول، ص.ص ٤-٥).

"وليس عندنا بحمد الله تعالى تقليد إلا للشارع ﷺ" وقوله أيضاً: "واعلم أنني لم أقرر بحمد الله في كتابي هذا أمراً غير مشروع، وما خرجت عن الكتاب والسنة في شيء منه"^(١). ومما يراه بلاثيوس أن هذا الكتاب يُعتبر دستوراً للمسلمين أو بمثابة الكتاب المقدس للعلوم المستورة عند المسلمين، لا يمكن إعطاء فكرة تركيبيه عن مضمونه، لأنه يخلو من سمات كتب المشائين والمتكلمين في الإسلام، القائمة على خطة منطقية دقيقة، تقتضيها طبيعة علومها، على حين أن الكتب الصوفية لا يتوفر لها ذلك، إذ ليس لها أساس فلسفي أو لاهوتي^(٢) وقد أقامه على الأصول التي يُعول عليها في الطريق دون أن يودعه خاطراً من خواطره الإنسانية. وقد تعددت شروحات الكتاب بحيث أصابه شهرة كبيرة. ويوجد له شرح كتبه عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل". وله مختصر وضعه عبد الوهاب الشعراني بإسم "لوائح الأنوار القدسية" وقد عاد واختصره ثانية إلى حجم أصغر بعنوان "الكبريت الأحمر".

ولكن لم ينج ابن عربي من أعدائه المتكبرين له من الفقهاء وعلماء الرسوم فهدسوا له في كتبه أموراً مما يخالف الشريعة، ويرمي به بالكفر والزندقة والإلحاد، رغم تمسكه بالشريعة حيث كان يقول: من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك وكل ما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف ذلك، وهذا اعتقاد الجماعة إلى قيام الساعة. ويقول الشعراني: وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلوا مراقبه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، وذلك كما أخبرني الشيخ أبو طاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، ثم أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم أر فيها شيئاً مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات. وقد دس الزنادقة تحت وسادة الإمام أحمد بن حنبل في مرض موته عقائد زائفة، ولولا أن أصحابه يعلمون فيه صحة الاعتقاد

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص. ٣-٤.

(٢) بلاثيوس (ميجيل أسين)، مرجع سابق، ص. ٨٩-٩٠.

لافتتنوا بما وجدوه تحت وسادته. ودسوا على شيخ الإسلام مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس كتاباً في الرد على أبي حنيفة وتكفيره، كذلك دسوا على الإمام الغزالي عدة مسائل في كتاب الإحياء. كذلك دسوا عليّ أنا في كتابي المسمى بالبحر المورود جملة من العقائد الزائفة وأشاعوا تلك العقائد في مصر ومكة. نحو ثلاث سنين وأنا بريء منها^(١)، ولكن ابن عربي بصراحته الأكيدة أعلن عن ذلك بأن علومه كلها مبنية على الكشف والإلهام، وكان للشعراني الفضل الأكبر في إظهار حقيقة الأمر والدفاع عنه.

والكتاب الثاني الذي كثر شارحوه والمعلقون عليه، وأثار الأحقاد الدفينة لدى علماء الرسوم، بل وحرك شجون فقهاء عصره هو كتاب "قصص الحكم" وهو من الكتب التي أنشئت في الفترة الأخيرة التي استقر فيها في دمشق بعد تنقلاته المتعددة حيث استقر به المقام وهو في الستين من العمر، وفي نهاية سنة ٦٢٧هـ كانت له رؤية، رأى فيها النبي ﷺ يسلمه كتاباً بعنوانه "قصص الحكم" وأمره بإذاعته ونشره بين الناس لما فيه من كمال صوفي. قال ابن عربي: "فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أدّيتها في العشر الأخير من المحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا كتاب "قصص الحكم" خذه، وأخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا، كما أمرنا. وأخلصت النية وجرّدت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان. وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني - في جميع ما يرقمهُ بناني، وينطق به لساني، وينطوي جنائي - بالإلقاء السبّوحي، والنّفث الروحي في الرّوع النفسي بالتأييد الاعتصامي، حتى أكون مترجماً لا متحكماً لتحقيق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب... وأرجو أن... يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي... فلا أُلقي إلاّ

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى الأحمر، المصدر السابق، ص ٣-٤.

ما يُلقَى إلَيَّ... ولا أنزل في هذه السطور إلاّ يُنزل به عليّ. ولست بنبيّ ولا رسول، ولكني وارث ولأخرتي حارث^(١).

ويعد هذا الكتاب من أشهر الكتب التي كان لها أثرها في إذاعة مكانة ابن عربي بين الناس، بوصفه كاتباً وصاحب رؤى بين الصوفية، يعرض أغرب نظرياته، على هيئة إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعاليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام ابتداء من آدم وانتهاء بمحمد. وقد استعار كلمة الفصل للإنسان الذي يمثل الحقيقة بالنسبة لبقية أنواع العالم، كما يمثل نقش الفصل في الخاتم حقيقة الخاتم، فكان العالم بنسبة خاتم فصّه الإنسان. وفي هذا إظهار لقيمة الإنسان وأهميته وأفضليته على العالم. ثم جعل الأنبياء فصوصاً بالنسبة لأفراد الإنسان، فكان الإنسان خاتم فصّه الأنبياء^(٢).

لقد أفاض ابن عربي كعادته في كشف الأسرار التي كُشف بها، وتوصل إليها ذوقاً وفهماً. فالعلم كما يراه ثلاثة أنواع. علم العقل الذي يقوم على التفكير والنظر والاستدلال، وعلم الأحوال وسبيله الذوق، وعلم الأسرار وهذا فوق طور العقل، وطريقه نفث الروح في الروح، وهذا العلم نوعان: نوع يُدرك بالعقل، والآخر على ضربين: ضرب يُدرك بالذوق، والثاني عن طريق الإخبار، وهذا العلم هو الذي فوق طور العقل، وجاءه عن طريق نفث الروح في الروح من نظرية وحدة الوجود، وهذه الوحدة التي يقصدها لا تتعارض مع جلال الذات الإلهية، إنما هي إثبات الوجود الحقيقي الواجب الوجود. أمّا غيره من المحدثات فلا وجود له على سبيل الحقيقة مع الله تعالى^(٣).

وقد خصّ ابن عربي كل نبي بمرتبة خاصة وعلم خاص تميزه عن غيره من الأنبياء، فأدم أراد الله أن يُظهر به سرّه إليه. وشيث وهو الولد الأول لأدام هو المظهر

(١) ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه لأبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت،

(بدون تاريخ)، ص ٤.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ) الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

لفيض الإلهي. وخصّ إسماعيل بالحكمة العليّة، وغلبت على يعقوب الروحانيّة والنور على يوسف، وهكذا حتى آخر نبي وهو محمد ﷺ الذي له الحكمة الفردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، به بُدئ الأمر وبه خُتم. "فكان نبياً وآدم بين الماء والطين"^(١)، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين، وقد سبقه النبي الذي أضاعه قومه وهو "خالد بن سنان" وهو نبي لم يُبعث، إنما أظهر بدعواه النبوة البرزخية أي أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، ولم يصف النبي ﷺ قومه بأنهم ضاعوا، وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مُرادهم..."^(٢).

أما خاتم الأنبياء فهو قد ختم به فصوصه الحكيمية وهو خاتم النبيين، وقد وضّح رأيّه في الحقيقة المحمدية باعتباره ﷺ، في مقام الفردية، لأنه أول التّعينات، وكان أول دليل على ربه، فهو أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات آدم. فقد علّم الله آدم الأسماء، وعلم محمداً حقيقة هذه الأسماء ومعانيها، وهذا هو المراد بقوله ﷺ "أُعطيّت جوامع الكلم"^(٣) وقد أشار إلى هذه الحقيقة في كتابه "الفتوحات" و "شجرة الكون...".

(١) الحديث: قال السخاوي أما الذي يجري على الألسنة بلفظ "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" فلم نقف عليه بهذا اللفظ. وقال الزركشي: لا أصل له بهذا اللفظ (انظر كشف الخفاء للعجلوني ١٢٩/٢). قال العجلوني: وصححه الحاكم بلفظ "كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد" وفي الترمذي وغيره عن أبي هريرة أنه قال للنبي ﷺ متى كنت أو كتبت نبياً؟ قال: (كنت نبياً وآدم بين الجسد والروح) وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضاً. (انظر كشف الخفاء للعجلوني ١٢٩/٢).

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢١٣. (انظر فص حكمة صمدية في كلمة خالدية، وانظر الشيخ الأكبر، محي الدين بن العربي سلطان العارفين لعبد الحفيظ فرغلي، ط مصر، ص ١٨١، حيث أورد القصة كاملة عن خالد بن سنان، وانظر محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار لابن عربي، قصة خالد بن سنان).

(٣) الحديث: ورد في عبارة أخرى "أوتيت جوامع الكلم"، أو "بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعب، وبيّنا أنا نائم أوتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي". رواه البخاري ومسلم والنسائي عن أبي هريرة، حديث صحيح. (الجامع الصغير للسيوطي، متن فيض القدير ٢٠٣/٣، رقم الحديث ٣١٤٩). رواه أحمد في مسنده برقم ٩٤٨٩، ٧٢٦٩. كما رواه البيهقي في الشعب وأبو يعلى عن عمر بن الخطاب. وقال ابن شهاب فيما نقله البخاري في صحيحه: بلغني في جوامع الكلم أن الله يجمع له الأمور الكثيرة، التي كانت تكتب في الكتب الكثيرة قبله، الأمر الواحد والأميرين ونحو ذلك، وقال سليمان النوفلي: كان يتكلم القليل يجمع به المعاني الكثيرة. (انظر كشف الخفاء للعجلوني ٢٨٧/١، حيث رقم ٩١٣).

ومن الشروح التي وضعت لهذا الكتاب شرح تلميذه صدر الدين القونوي، فكان أول شارح لابن عربي في حياته. ثم تابعه بعد ذلك مشاهير الصوفية في الشرق، فبذلوا قصارى جهدهم في تفسير أقواله بما يتلاءم ومذهب أهل السنة وذلك لإثبات مدى اتفاقه مع المذهب السني ضد أولئك الصوفية الطاعنين عليه مذهبه أمثال التفتازاني^(*) المتوفي سنة ٧٩٣هـ والقاري الهروي المتوفي سنة ١٠١٤هـ وهما اللذان اتهماه بالقول بوحدة الوجود. وقد نبّه شراح الفصوص على وجوب مراعاة الدقائق الموجودة فيه، وأفاضوا فيها، وشرحوا مقصد الشيخ وعباراته الموهمة التي وردت في الكتاب من أمثال قوله في "توح":

فما أنت هو، بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحاً ومقيّداً
فالمقصود من كلامه نفي المماثلة من جهة وإثباتها من جهة، إستناداً إلى قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فنزّه، ﴿وهو السميع البصير﴾^(١) فشبهه، وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، فشبهه وثنى، ﴿وهو السميع البصير﴾ فنزه وأفرد^(٢).

وهكذا فقد أثنى عليه مؤيدوه وشرحوا أقواله الواردة في "الفصوص" ومن هؤلاء ابن الزملاكاني كمال الدين محمد بن علي الأنصاري الشافعي المتوفي سنة ٧٢٧هـ. وشرحه أيضا المولى عبد الرحمن بن أحمد الجامي^(**) المتوفي سنة ٨٩٨هـ. وشرحه غير هذين الشيخين كثيرون منهم الشيخ عبد الرزاق القاشاني^(***) وعلّق على

(*) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بتفتازان من بلاد خراسان. أبعدته تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي فيها (٧١٢-٧٩٣هـ) (ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، ج٤، ص ٣٥٠، السيوطي: بغية الوعاة: ص ٣٩١، مفتاح السعادة ج ١، ص ١٦٥ (S2,301) 278(215) Brock.)

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ك.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، فص كلمة نوحية، بيروت، ص ٧٠.

(**) الجامي، (٨١٧-٨٩٨هـ)، عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين، مفسر فاضل ولد في جام من بلاد ما وراء النهر. تفقه وصحب كبار مشايخ الصوفية توفي في هراة، شرح فصوص الحكم لابن عربي، (الأعلام ٦٧/٤).

(***) القاشاني (... - ٧٣٠هـ) عبد الرزاق بن أحمد القاشاني. (كمال الدين صوفي، توفي بعد سنة ٧٣٠، من تصانيفه شرح فصوص الحكم لابن عربي (معجم المؤلفين ٢١٥/٥).

هذا الشرح الشيخ محمد الباروني... وقد ترجمت أبواب الفصول ترجمة موجزة إلى الهندية ونشرت في مدينة مدراس سنة ١٩٢٩م^(١).

كما تأثر كثير من الصوفية بأراء ابن عربي في كتابه الفصوص، وبخاصة فكرة الحقيقة المحمدية التي سرعان ما اتجه إليها المادحون والشعراء والأدباء في قصائدهم وفي صيغ صلواتهم التي يمدحون بها النبي^(٢).

ولم يقل شأن باقي مؤلفات ابن عربي عن هذين الكتابين. فأول كتبه هو "التبيرات الإلهية" ويقوم على وجود القطب للزهاد الذي يكون مدار الزهد عليه في أهل زمانه. كذلك في التوكل والمحبة والمعرفة وسائر المقامات والأحوال. وقد أخبرنا ابن عربي أنه ألفه على غرار كتاب "سر الأسرار" الذي ألفه أرسطو لذي القرنين^(٣). وفي المرية، قضى ابن عربي شهر رمضان سنة ٥٩٥ بين صلاة وعبادة ورياضة روحية حتى ألهمه الله أن يكتب كتاباً يصلح أن يكون مدخلاً إلى الحياة الصوفية لإفادة المريدين دون أستاذ. وقد شفع ذلك رؤيا رآها في المنام دفعته إلى استجابة الطلب الإلهي وأنشأ يكتب كتابه الثاني "مواقع النجوم" وهو رسالة في الزهد والتصوف^(٤). وفي مكة ذاع صيته، وتوَدَّ إليه العلماء والصالحون ومن بينهم أسرة الإمام أبو شجاع وابنته النظام التي أوحى إليه في نظم قصيدة هي "ترجمان الأشواق" الذي ضمته وصفاً لجمالها وكمالها، وهو يرمي من وراء ذلك الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية على طريقة الصوفية. كما أنشأ كتابه "مشكاة الأنوار" فيما روي عن النبي ﷺ من الأخبار "تحدث فيه عن أحاديث الرسول بأسانيد المتصلة، وفي الطائفة كتب "حلية الأبدال" إجابة لدعوى من أصحابه في الطريق عبد الله بدر الحبشي وابن خالد الصنفي^(٥).

(١) فقد ترجم خان صاحب خواجه خان كتاب "الفصوص" ترجمة موجزة ونشرها في مدراس سنة ١٩٢٩.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ) الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص. ١٨٣-١٨٤.

(٣) ابن عربي: التبيرات الإلهية، ص ١٢٠ (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٣١).

(٤) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٣٨. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٥٠).

(٥) الصنفي، محمد بن أحمد، توفي سنة ٦٣٤.

ومما لا شك فيه أن ابن عربي كان متميزاً برسوخ قدمه وثبات إيمانه ورباطة جأشه، فرغم ما أصيبت به البلاد في اليمن والجزيرة من مصائب، فإنه استمر في كتابة آثاره، فكتب كتابه "الدرّة الفاخرة" ووضع فيها تراجم لشيوخه في التصوف في المغرب، ومن أفاد منهم في حياته الروحية. وفي جولته إلى بلاد آسيا الصغرى وصل إلى قونية، وقد أمضى فترة هادئة نسبياً في تلك السنة، فألف كتابين هما: "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" و "رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار" (*). وقد دوّن وثيقة سياسية بعث بها إلى كيكافوس سلطان بلاد الروم إجابة على استشارة في أمور الدولة المتصلة بالنصارى الذين يعيشون في مملكته، وقد أجابه برسالة مطولة أوردها في "الفتوحات المكية" و "محاضرة الأبرار" قدّم فيها النصيحة المطلوبة مما كشف عن نفوذه لدى الملك (١).

وقد شرح ابن عربي كتابه "ترجمان الأشواق" إستجابة لطلب تلميذه عبد الله بدر الحبشي وإسماعيل بن سودكين، كي يسكت صوت الفقهاء المنكرين عليه قوله هذا بأنه من الأسرار الإلهية، وسماه "الذخائر والأعلاق" (٢). أما "الديوان" فلا بد أنه ألفه بعد ذلك، أي بعد سنة ٦٣١هـ، حيث تشيع في كل قصائده لهجة الوجد الصوفي وذلك بخلاف "ترجمان الأشواق" القائم على الرمزية الغزلية التي تتضمن لهجة شخصية واقعية عينية حيّة، وتكثر فيه الألاعيب اللفظية والمفارقات بحيث تسلبها كل إلهام وحياء (٣).

وهكذا، يكون من المستحيل أن نحدد تاريخاً دقيقاً لجميع مؤلفاته التي أنشأها، وخاصة تلك التي وضعها في الفترة الأخيرة من حياته. ولا بد لنا أن نتساءل: ما موقف العلماء من مؤلفات ابن عربي؟

(٢) هذان الكتابان من ضمن الثبوت الذي ذكره ابن عربي للملك المظفر في إجازته له.

(١) ابن عربي الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٣٨. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٠).

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ١٠٦، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٥).

(٣) ابن عربي: ديوان ابن عربي، ص ١٤٤ - ١٤٦ (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٨٩).

يخبرنا صاحب الدرّ الثمين أنه سمع ما ذكره الفيروزآبادي عن إجازة ابن عربي للسلطان المظفر سنة أربع وثمانين وسبعمائة بدلهي^(*) (١) المحروسة أنه وقف على استفتاء أجراه الملك المعظم حول مؤلفات ابن عربي بين أهل العلم والمعرفة فقال: "ووقفت عليه مرة أخرى في جواب استفتاء السلطان الأعظم^(**) ذي الرأفة والجاه... أنه اجتمع في خزانته السعيدة على ما بلغني من مصنفات الشيخ محي الدين رضي الله عنه ما لم يجتمع في خزانة غيره من آباءه السلاطين المتقدمين رضوان الله عليهم أجمعين... فتكلم الفقهاء فيها لقصور عقولهم في إدراك معانيها، فاستفتى السلطان الأعظم... شيخنا أقضى القضية^(***) رضي الله عنه ما هذا ترجمته: "ما تقول السادة العلماء شدّ الله بهم أزر الدين، ولمّ بهم شعث المسلمين في الشيخ محي الدين ابن العربي رضي الله عنه، وفي كتبه المنسوبة كالفتوحات وفصوص الحكم وغير ذلك، هل يجوز قراءتها وإقراؤها؟ وهل هي من الكتب المسموعة المقرّوة أم لا؟ أفوتنا مأجورين جواباً شافياً فيها لتحوزوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب^(٢)."

فأجاب شيخنا أقضى القضية - الفيروزآبادي - رضي الله عنه ما هذا ترجمته: اللهم أنطقنا بما فيه مرضاتك: الذي اعتقده من حال المسؤول عنه وأدين الله به أنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام التحقيق حقيقة ورسماء، ومحبي رسوم المعارف فعلاً وإسماء.

(*) دهلي: عاصمة ملوك الهند المسلمين الأولين من عام ٦٠٢هـ، وقصبة أباطرة المغل من عام ١٠٥٣. وقد جعلها جلالة الملك الأمبراطور جورج الخامس مقر الحكومة الأمبراطورية للهند مرة أخرى منذ اليوم الثاني من شهر ديسمبر سنة ١٩١٠م وهي على خط عرض ٢٨ ٣٨ شمالاً وخط طول ١٣ ٧٧ شرقاً على الضفة اليمنى لنهر جُمنة وعلى مسيرة ١٢٠ ميلاً تقريباً في النقطة التي يترك فيها هذا النهر تلال سِوالك (دائرة المعارف الإسلامية، م ٦، ص ٣٤٣).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٦٤.

(**) الصحيح: هو الملك المظفر الأيوبي (المرجع السابق، ص ٦٤).

(***) هو القاضي الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي، وردت ترجمته سابقاً، (السخاوي، الضوء اللامع، الجزء الأول، ص ٧٩).

(٢) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٦٤-٦٥.

إذا تغلغل فكر المرء في طَرْفٍ من بحره غرقت فيه خواطره،
عُبابٌ لا تكدّره الدلاءُ، وسحابٌ تتقاطر عنه الأنواء، دعواته تخترق السبع الطباق
وتتفرق بركاته فتملأ الآفاق. وإني أصفه وهو فوق ما وصفته، وغالب ظني بل يقيني
أنّي ما أنصفته... أما كتبه ومصنفاته فهي البحار الزواجر... وهذا الشأن لا يكون إلا
لمن خصه الله تعالى بالعلوم الدنيّة والمعارف الربانية فمن جملتها: التفسير الكبير في
تسعة وتسعين مجلداً، بلغ رضي الله عنه فيه إلى تفسيره سورة الكهف عند قوله تعالى:
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. فاستأثر تعالى به فتوفي الشيخ محي الدين رضي الله عنه
ولم يكمل. وهذا التفسير كتاب عزيز، كل سفر منه بحر لا ساحل له، ولا غرو فإنه
صاحب الولاية العظمى والصدقية فيما نعتقد... قلت: هذا التفسير لم يذكره الشيخ
رضي الله عنه في التذكرة التي تقدم ذكرها، لأن التذكرة كتبت بمكة شرفها الله تعالى،
ثم إنه رضي الله عنه انتقل إلى دمشق وسكنها برهة من الزمان قريباً من ثلاثين سنة،
وصنّف بها كتباً كثيرة بعد تلك التذكرة، وكان آخر ما صنّفه رضي الله عنه هذا
التفسير، والله أعلم لو أكمله إلى ما كان يبلغ من المجلدات. وهذا ليس من الكسب
الإنساني بل من العطاء السبحاني والوهب الرباني^(١).

وقد عُرض الجواب على السلطان الأعظم فاستفتى فيه الفقيه أبا بكر محمد بن
الخيّاط المخلافي الجبلي، هذا ترجمته: ما يقول الفقيه في الكتب المنسوبة إلى الشيخ
محي الدين بن العربي رضي الله عنه كالفتوحات المكية وفصوص الحكم وغير ذلك.
هل يجوز تعلّمها وإظهارها بين الناس واعتقاد ما فيها أم لا؟ وهل هي من العلوم
النافعة؟ فإن شيخنا شيخ الإسلام أقضى القضية مجد الدين نفع الله به الإسلام والمسلمين
لما سئل عن ذلك أجاب بما يقتضي تفضيل كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه على
ما اشتهر من كتب العلوم النافعة، ولم يقر ذلك في القلب، فأوضح لنا الجواب. فأجاب
الفقيه المذكور: الجواب وبالله التوفيق: قد آن لابن الخياط أن لا تأخذه في الله لومة
لائم. قلت: هذا أول في خطئه في فتواه. إذ آن بمعنى قُرْبٍ ودنا، فقد أقرّ بفتواه
واعترف بأنه كان بعيداً عن الله تعالى، وقد كان تأخذه في الله لومة اللائم. هذا فيما

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٦٦.

مضي من زمانه، ثم الداعي الآن والحال بما ادّعى، وبقي عليه إقامة البيّنة، وبيّنة قوله: لا يجوز ولا يحل تحصيل كتب الشيخ محي الدين لا قراءتها ولا إقراؤها، فإنها مردودة على مصنفها... وما أظن الشيخ مجد الدين أقدم على ما أقدم إلا لعدم إمعان النظر في كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه...^(١).

وقد حرص الفيروزآبادي على إظهار حقيقة معتقد الشيخ محي الدين ودفع التهمة التي وجهها الفقهاء وعلماء الرسوم، مبيناً ما تنطوي عليه حقيقته من التزام سنة الرسول ﷺ ومتابعته للشرعية ذاكراً آراء من تكلموا فيه من أمثال ما أوردناه عن الزمكاني والصفدي وموقف سائر العلماء وأهل التحقيق والفقهاء من علومه فقال: "قد ذكرت معتقدي في الشيخ محي الدين رضي الله عنه بعد مواظبتي على مطالعة كتبه التي يشرح صدور العارفين، ويُنَوِّر قلوب العاشقين، وهو رضي الله عنه شيخ المحققين وإمام العارفين... وقطب الأولياء والصالحين... ومن نظر في أول كتاب الفتوحات ومعتقده، وأتباعه للسنّة الشريفة النبوية، واقتفائه الأحاديث، وبناء أبوابه عليها، عرف... مقدار الشيخ محي الدين وجلالة قدره. وقول الفقيه إن كتب الشيخ... لا يجوز ولا يحل تحصيلها ولا قراءتها ولا إسماعها فإنها مردودة على مصنفها إلى آخر مقالته. ليس هو منفرد به، بل قول جماعة من فقهاء الظاهريين الذين ينطقون بهذا، وأكثرهم يعتقدون خلافه، وإنما ينطقون بما يوافق عقول العامة العاجزين عن فهم شيء من معاني كلام الشيخ... فإنهم متى سمعوا خلافه أنكروا وبدّعوا وشنعوا... أليس حافظ الأمة أبو هريرة رضي الله عنه يقول: حفظت من رسول الله وعائين من العلم بثبت أحدهما فيكم، والآخر لو بثّته لقطع مني هذا البلعوم^(٢)؟ أراد به علم الحقيقة التي ليست من شأن أهل الظاهر الذي لا يفهم شيئاً من ذلك، لأن ذلك خاص بمن خصّه الله تعالى به من الصديقين فإن الظاهري المنكر معذور من هذا الوجه. وأما مبالغته في تكفير الشيخ محي الدين رضي الله عنه فقد بسطنا عُذْره في ذلك^(٣) وقد شدّ أزره بما

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، المصدر السابق، ص.ص ٦٨-٧٠. (انظر عبد الحفيظ

فرغلي، الشيخ الأكبر، ص.ص ١٥٠-١٥١).

(٢) الحديث: رواه البخاري في صحيحه في باب حفظ العلم.

(٣) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٧١.

ذكره الزمكاني كما مرّ، خصوصاً وأن الزمكاني من شراح الفصوص لابن عربي. كذلك قول الصفدي في ثنائه عليه ضد الطاعنين فيه. وخير دلالة على صدق ابن عربي رأي علماء عصره وفقهائها الذين جال بينهم وسكن بين ظهرانيهم "قالشيخ محي الدين رضي الله عنه كان مسكنه بدمشق بعدما طاف البلاد وأرشد العباد، وكانت مشحونة بالعلماء الراسخين، والمتكلمين الحاذقين، والفقهاء المستنطقين. وما بلغنا أن أحداً من علماء عصره ولا من فقهاء دهره أنكر عليه، وكيف ينكرون عليه وهو صدرهم، أم كيف لا ينقادون لديه وهو ذخْرُهُم"^(١). لذا فإن جواب الفيروزآبادي صريح بدفاعه عن مؤلفات ابن عربي حيث يقول: "هذا جهل صريح وقول قبيح لا يمكن النطق به لمسلم، ولا يجد إذا وقف على كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه ما يخالف الكتاب والسنة. فإن كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه تزيد على خمس مئة كتاب، وقد ذكر كتاب التفسير الكبير... وكتاب التفسير الصغير... ومنها كتاب المعلى على المحلى، وهو كتاب في الفقه مختصر أبي محمد بن حزم، وهو من أحسن كتب الفقه... وإحاطته على جميع مذاهب المجتهدين الكبار من الصحابة والتابعين وتُبع الأتباع إلى زمانه. وهل يجوز لمسلم أن يقول: مثل هذا الكتاب لا يحل تحصيله ولا قراءته ولا إسماعه؟ ومن حرّم الاشتغال بكتب الشريعة فقد كفر، أعادنا الله من هذه الفتاوى والنصائح الفاضحة والقبائح الواضحة. وكم للشيخ محي الدين من تصنيف شريف، وتأليف لطيف، في الأحاديث النبوية وغيرها، منها: الرياض الفردوسية في جميع الأحاديث القدسية حوى فيه جميع ما روى النبي ﷺ عن الله بلا واسطة. ولم أعلم أن أحداً اعتنى بجمعه وظفر بحصره قبل الشيخ محي الدين. وهل يجوز لمن شَم رائحة الإسلام أن ينهي عن تحصيل مثل هذا الكتاب وقراءته وإسماعه وتحصيله وإقراءه وتعليمه إلاّ مشرك من أعداء الله تعالى ورسوله... إن كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه تشتمل على التفسير والأحاديث والفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك من الكتب النافعة. ولم يبق إلاّ العلم اللدنيّ الذي لم يحيطوا به علماء، كفاهم بذلك فضيحة وخزياً، حيث ذمّوا طريقاً ما سلكوه، وعملاً ما بشروه، فليتهم إذا لم يتحققوا

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٧٣.

سكتوا وما نطقوا، وسلوكا طريق الهلاك وحادوا عن سبيل النجاة، لكونهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن مشرب العارفين محرومون، وعن ذوق الدائقين مصروفون، وعن سلوك السالكين منقطعون وبما لديهم من العلوم الظاهرة فرحون، فلو كانوا بالعروة الوثقى متمسكين، وللسنة الشريفة متبعين، ولخواص جناب الله محبين، لما طعنوا في الشيخ محي الدين مع إجماع علماء عصره الراسخين، من الفقهاء والمتكلمين، والمشايخ العارفين المحققين، بأنه إمام أهل التحقيق في التوحيد، فإنه في جميع العلوم الظاهرة والباطنة الفريد والوحيد^(١).

فالفضل إذن يعود إلى الفيروزآبادي الذي وقاه حقه بالكامل، فبين موقف معاصريه من العلماء وأهل النظر المنكرين عليه، كما أشار إلى التابعين له الآخذين عنه، المستأنسين بأفكاره وأقواله المراقبين لأعماله ومجاهداته أمثال العز بن عبد السلام وأقرانه فقال فيهم: "... من كان له طبع مستقيم وعقل سليم، وشرب من العلوم اللدنية والمعارف الربانية... علم أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والذين عاصروه من الأعلام لا يقرّون لأحد إلا بعد مشاهدة خوارق حاله، ومعاينة أقواله وأفعاله، فقد كانوا للشيخ محي الدين مسخرين، ولأقواله وأفعاله معترفين، ولتفخيم شأنه وتعظيم مكانه مذعنين. أفترى أن أهل تلك البلدة العظيمة... مع كثرة علمائها وغزارة فضلائها وطول إقامة الشيخ محي الدين... بين أظهرهم أكثر من ثلاثين سنة، وكثرة مصنفاته المتداولة بينهم علموا أنها باطلة وسكتوا؟... ولما جاور بمكة... كان فيها من العلماء الراسخين، والفقهاء المدققين، وجمهور المتكلمين، والمشايخ العارفين المرشدين، والأولياء الأبرار ما لم يوجد في عصر من الأعصار، والكل كانوا له مقرّبين، وبفضله عليهم معترفين، وبأقواله متبركين، وعلى قراءة مصنفاته مواظبين، ومصنفاته الشريفة ومؤلفاته المنيفة تشهد بوفور علمه وكمال فضله، وكان أكثر اشتغاله بمكة المشرفة في إسماع الحديث النبوي وأكثر مصنفاته بخطه... فياليت شعري، أكان هؤلاء العلماء الذين عاصروه وأخذوا عنه العلم مسلمين أم كانوا جاهلين؟ بل كانوا بعلمه عاملين، وبفضله مقرّين، وبرجحانه عليهم معترفين، غير شرذمة من المتأخرين المتوقفين فيه،

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص. ٧٣-٧٤-٧٥.

والطاعنين، ومع ذلك فلا اعتبار لإنكار المتأخرين بعد إقرار المتقدمين،... فلو نور الله تعالى بصائرهم... وأراد إصلاحهم وخيرهم لأشغلهم بإصلاح أنفسهم دون غيرهم لأن من عرف نفسه...^(١) لذلك يدعوا ابن عربي إلى التسليم بعلمه وعلوم قومه لأنه علم مبني على التصديق لمن لا يدريه، وهو علم التصوف الذي لا يمنح إلا لصاحب عناية وتصريف فيقول: "فاعلم شرح الله تعالى صدرك، ونور سرك أن مبني هذا الطريق على التسليم والتصديق، حتى قال بعض السادة القادة من أهل هذا الطريق: لا يبلغ إنسان درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق، وانظر إلى قول الشريف الرضي حفيد علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقل لي أنت ممن تعبد الوثنا
ولا ستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا^(٢)

ويبين ابن عربي طبيعة علمه ومبناه، فهو بعيد عن النظر وإعمال الفكر بل هو عمل قلبي كامل يستوجب عدم الإنكار لأن المعارف القلبية لا يدخلها الشك ولا الريب فقال: "فكذلك يا أخي، هذا العلم السني دار رجب وهو نتيجة التقوى، فإذا رأينا رجلاً إتقى الله ووقف عند حدوده، وقد اتصف بالصفات الحميدة ثم نطق بعد ذلك بعلم لا تسعه عقولنا، وهبه الله سبحانه إياه فالواجب علينا التسليم والتصديق وعدم الإنكار والاعتراض، لأن الله تعالى يخص من يشاء من عباده بما شاء من علومه: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)... فلما رأيناك تطلب الدليل والعلو ممن ورثه ولازم التقوى التي تدل على صحة علمه كدلالة المعجزة على النبوة علمنا أن صفة الصدق ما استقرت فيك، فإذا كنت كذلك فسلم لهم أحوالهم ولا تشك في أقوالهم وقل رب زدني علماً... ولا تنكر عليهم النطق بالغيب مع إيمانك بالمثل المحسوس الذي نصبه الله تعالى لك...^(٤).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٧٥-٧٦.

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، نشرة نيجرج، مطبعة بريل، مدينة ليدن، سنة ١٣٣٦هـ، ص ١١٣. (انظر الدر الثمين للقاري البغدادي، ص ٧٩).

(٣) سورة البقرة، الآية، ٢٦٩م.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٥. (انظر الدر الثمين، ص.ص ١٠-٨١).

هكذا نرى أن ابن عربي لا يحيد عن الكتاب والسنة بل يسفّه العقل الذي لا طاقة له بإدراك ما يستوجب الإيمان فقط فيقول: "... يا ليت شعري طالبُ الدليل على هذا العلم المشاهد، هل أحاط علماً بمعاني الكتاب والسنة حتى يُقال له هو مثل كذا، هل أحاله دليل العقل، فغاية العاقل... أن يجعل ما نطق به هذا الصوفي من قبيل الجائز وإنما صار واجباً عندهم لا من حيث نفسه إلا من حيث العلم القديم، فإذا أتى هذا الصوفي بالجائز أو بموَبقات العقول... فالعقل إما يقف أو يجوّز لأنه ما أتى بشيء يُهدّ به ركناً من أركان التوحيد ولا ركناً ما من أركان الشريعة فما جُرم المستمع له في معرض الإنكار إلا قلة التصديق، فالصفة راجعة إليه والصوفي منزّه عما نُسب إليه... ولذلك أشار رحمه الله مخبراً عن ربه "ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه..." الحديث" (١) (٢).

بعد أن عرضنا لحياة ابن عربي، وخصائص عصره نرى أنه لزاماً علينا أن نوضح صورة العقيدة التي بنى عليها مذهبه في وحدة الوجود ومفهومه لهذا الوجود الذي تفرّد به عن غيره، وما انطوى عليه مذهبه من علوم تكشف عن حقيقة تصوفه القائم على الكتاب والسنة بعيداً عن كل صبغة مادية ومبتزناً من القول بالحلول أو الاتحاد.

-
- (١) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، المصدر السابق، ص ١١٧. (انظر الدر الثمين، ص ٨٢).
- (٢) الحديث: جزء من حديث طويل. قال رحمه الله: "إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وإن سألني لأعطيته ولأن استعاذني لأعيذنه". أخرجه البخاري في الرقاق من حديث أبي هريرة، وأحمد والحكيم وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين. والطبراني في الكبير عن أبي إمامة، وابن السني عن ميمونة، والقشيري في الرسالة عن أنس. كما أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٤٠٣/١ وفيه رواية الحديث وما قيل فيه، كما أخرجه ابن عربي في مشكاة الأنوار ٧٧ برقم ٩١. والحديث صحيح ثابت.

ثانيا: مصادر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

- ١ - المصادر غير الإسلامية:
 - المصادر الشرقية القديمة: الهند - الفرس
 - المصدر اليوناني: فلاسفة المدرسة الملطية (أو الطبيعيون الأوائل) - الإيليون - الرواقيون، الأفلاطونية المحدثة: أفلوطين.
- ٢ - المصادر الإسلامية:
 - القرآن الكريم
 - الحديث
 - علم الكلام
 - التصوف

ثانياً: مصادر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

يكاد يستحيل على الباحث تحديد الجوانب المتعددة لشخصية محي الدين بن عربي وأبعادها الدينية والعلمية والفكرية دون الرجوع إلى مقوماتها الأساسية التي عملت على تكوينها، والمصادر المختلفة التي ساهمت في بنائها بحيث عدت شخصيته شخصية فذة شغلت الفكر الإنساني لقرون طويلة، وأكسبته مكانة رفيعة بين أهل الحكمة والتصوف. لقد نُسب إلى ابن عربي مذهباً في وحدة الوجود، وقُدِّر لهذا المذهب أن يتشكل وتكتمل صورته الروحية ويصل إلى مرتبة عالية في القرن السادس الهجري وأصبح أساساً ومنطلقاً لدرسه وبحثه، وقد عرض له في كثير من مؤلفاته وخاصة في بعض أعماله الرئيسية لا سيما "الفتوحات المكيّة" و "فصوص الحكم".

ولقد تعددت مصادر مذهبه في وحدة الوجود من مصادر غير إسلامية إلى مصادر أخرى إسلامية، ولنبدأ أولاً بالمصادر غير الإسلامية في الحضارات القديمة شرقية ويونانية.

أولاً: المصادر غير الإسلامية:

- المصادر الشرقية القديمة: الهند والفرس:

تمتد فكرة وحدة الوجود إلى الديانات القديمة في الحضارات الشرقية عند الهند وخاصة البراهمة، وعند الصينيين وبصفة خاصة الكونفوشيوسية. كما نجد لها إشارات وملامح عند اليونان وخاصة لدى الفلاسفة الأولين من الطبيعيين الأوائل والإيلييين أمثال إكسانوفان وكذلك الرواقية، واكتملت صورتها لدى أفلوطين ألسكندري في المدرسة الأفلاطونية المحدثة. وقد فلسفها البعض من هؤلاء رغم مبحثها الديني البحت، فعدت عقيدة في التوحيد يعتنقها العقل ولا يسلم إلا بوجود واحد. وعلى ذلك فهي ليست وليدة عصر معين، ولا ثقافة معينة، إنما هي نتاج فكر إنساني عام.

وربما كان للعالم الإسلامي من جملة الشعوب التي عرفت هذه الفكرة لما تقوم عليه عقيدته في التوحيد، خاصة لدى بعض فرق الشيعة القائل بالنور المحمدي الصادر عن الله مصدر كل الموجودات، وإن كان البعض يعزو ذلك لأثر الأفلوطينية

والغنوصية(*) الممتزجة ببعض الأفكار المسيحية، كما فسر لها الفلاسفة المسلمون بما يتفق وعقيدتهم الدينية، فقالوا إن الواحد هو الواجب الوجود بالذات، وكل ما عداه ممكن الوجود، كما ذهب المتصوفة في القرن الثالث هجري إلى القول بالاتحاد أو الحلول، ووجدوا في الاتحاد ما يقودهم حتماً إلى القول بوحدة الوجود.

يتضح من خلال هذه المقدمة التاريخية لفكرة وحدة الوجود وحدة الفكر الإنساني والتفاعل الحضاري القائم بين الشعوب خلال مراحل زمنية متباعدة مع اختلاف المدلول من عصر إلى عصر.

ففي الشرق القديم نتيين كيف نشأت فكرة "وحدة الوجود" في الحضارة الهندية، وذلك من خلال نشوء الديانة الشعبية القديمة وتحديد إله قدماء الهنود فيها، وكان ذلك على ضوء ما أسفرت عنه نتائج دراسات علماء الاجتماع للمجتمعات البدائية وعبادتها المتنوعة، فليس بغريب إذن أن تكون وحدة الوجود لدى الهنود نتيجة عبادة بدائية أسطورية نسجها خيالهم، فسرى في تلك البلاد عنصر وحدة وجود ساذجة، لم تلبث أن تحولت إلى وحدة وجود فلسفية، أخذت تقوى مع الزمن حتى عمّ الاعتقاد بها بلاد الهند كافة. لذا لم يجد الكهنة مفرّاً من تثبيتها وتسجيلها في الدين الشعبي الجديد^(١). وإذا نظرنا إلى هذه الفكرة على مستوى أرفع من الديانة الشعبية، فنرى في كتاب "براهماناس" أن العبادات إنما توجه إلى كلمة "الكينونة" أو إلى "براهمان" الذي جعله الكهنة مرادفاً للكائن الأعلى "إتمان"^(**) ولم تكن هذه النظرة قد ظهرت كجزء من

(*) الغنوصية: كلمة يونانية الأصل معناها العرفان أو المعرفة، وقد تطورت واتخذت معنى إصطلاحياً وأصبحت تعبر عن تذوق المعارف تذوقاً مباشراً أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العليا، ازدهرت في القرن الثاني وانتشرت في مصر، ثم امتدت إلى اليهودية فالإسلام. (د. حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني، الإسكندرية، سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ٢٦٨).

(١) غلاب (محمد)، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ص. ٢٢-٢٤.

(**) إتمان: معنى هذه الكلمة "الفيداته" أو الجوهر اللاشخصي، وهذا الجوهر في كل كائن حي أو جامد حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية. (مشكلة الألوهية، ص ١٢٤).

العقيدة الشعبية في أيام "القيدا" (*) وإن تكن قد لقيت صياغتها على هذا النحو في "اليويانيشاد" (**) وهنا نلمس بذرة مذهب وحدة الوجود، وتتأسخ الأرواح، فالخالق وخلقه شيء واحد، وكل الأشياء وكل الأحياء كائن واحد. فكل صورة من الكائنات كانت ذات يوم صورة أخرى، ولا يميز هذه الصورة من تلك ويجعلهما حقيقتين إلا الحس المخدوع، وإلا تفريق الزمن بينهما^(١). إذن فثمة تقليد شعبي يبدأ من أناشيد القيدا ويستمر مع الأويانيشاد، والعديد من هذه النصوص الشعرية قد دخل في "الفيديانتا" مع أن الأساس في العقائد البراهمانية موجود في ما يسمى "الدارشانا" أي النظرات التي تعني المظاهر التي تتخذها المنهجية التفكيرية إزاء الهدف الأقصى لكل فلسفة، وهو الوصول إلى السلام^(٢). هكذا وقد حرص الهنود على منهجة تعاليم العقائد، هروباً من الضيق الديني، بل لجأوا حيناً إلى التجريب دون التخلي عن الاصطلاح والتقليد^(٣).

وتقوم فكرتهم في اليويانيشاد على أن العقل قاصر عن إدراك الحقيقة، ولا بد من الاستعاضة بعضو بديل له يدرك فيه هذا العالم الفسيح "إتمان" (روح العالم) فهو لا يُدرك بالتحصيل ولا بالنبوغ والاطلاع الواسع على الكتب، بل يقتضي الواجب من البرهمي تطهير النفس من أدران العمل والتفكير ومن كل ما يضطرب له الجسد والروح، وبعد ذلك يظهر الاتحاد فتظهر الحقيقة الذاتية، فلا ترى النفس الفردية

(*) القيدا: كتاب مقدس يقال أنه مجموع التعاليم والشعائر الدينية التي أقيمت شفويّاً ثم حررت بعد ذلك في أربع وهي "رج فيدا" و "ساما فيدا" و "أرنا فيدا". (قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ٣٠).

(**) يويانيشاد: تشير إلى أن الإنسان يستطيع أن ينفذ إلى الحقيقة الكلية "براهما" لا بطريق الحواس ولا بقوة العقل بل بالبصيرة النافذة والإدراك الفطري المباشر من روح مرنت على ذلك الضرب من الإدراك. (المرجع السابق، ص ٢٧١).

(١) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الثالث، من المجلد الأول، بيروت، ص ٣٤.

(٢) رينو (لويس)، آداب الهند، ترجمة هنري زغيب، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٩م، ص ٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢.

الجزئية بعد ذلك، إنما يبحث الباحث عن "إيمان" "نفس النفوس" و "روح الأرواح" كلها، والمطلق الذي لا مادة له ولا صورة، والذي ننغمس فيه بأنفسنا جميعاً إذا نسينا أنفسنا من النسيان، تلك إذن هي الخطوة الأولى في المذهب السري، وهي أن جوهر النفس فينا ليس هو الجسم ولا العقل ولا هو الذات الفريدة، ولكنه الوجود العميق، الصامت، الذي لا صورة له، الكامن في دخيلة أنفسنا هو "إيمان"^(١) ويتبعها الخطوة الثانية فهي "براهمان" وهو جوهر العالم الواحد الشامل غير المشخص في صفاته، المحتوي لكل شيء، والكامل في كل شيء، فلا تدركه الحواس وهو "حقيقة الحقيقة" هو الروح الذي يولد ولا يتحلل ولا يموت^(٢). وفي الخطوة الثالثة تكتمل صورة وحدة الوجود في هذا المذهب حيث تعتبر أهم الخطوات فيها إذ أن "إيمان" و "براهمان" إن هما إلا في واحد بعينه، فإن ما هو ذاتي وموضوعي شيء واحد، حيث يجمع بينهما في حقيقة واحدة، فالإنسان في حقيقته المجردة من الفردية هو بعينه الله باعتباره جوهرًا للكائنات جميعاً^(٣).

ويرى ديورانت في مذهب "اليوجا" أن ما ينشده اليوجي ليس هو الله أو الاتحاد بالله، بل الغاية المنشودة هي فصل العقل عن الجسد وإزاحة العوائق المادية عن الروح، فإنها لا تتحد مع "براهما" فقط بل تصبح هي براهما^(٤) وقد كانت "اليوجا" في أيام "اليوبيانيشاد" صوفية خالصة أي محاولة اتحاد الروح بالله^(٥) وترى أن الآلام والجهل نتيجة المادة، إذ المادة أسّ ذلك، ومن ثمّ فالْيوجا غايتها تحرير النفس من كل ظواهر الحس وارتباطات الجسد بشهواته، ومحاولة لأن يبلغ الإنسان التنوير الأعلى والخلص الأسمى في حياة واحدة. وذلك بأن يكفر في وجود واحد عن كل الخطايا التي اقترفها في تجسّدات روحه الماضية كلها،^(٦) وفي هذا وجه شبه مع بعض صوفية

(١) رينو (لويس)، آداب الهند، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص. ص ٤٨-٤٩.

(٤) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، ص ٢٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

الإسلام، ومثل هذا التنوير من "اليوجا" لا يحصل بضربة واحدة بل يجب على المرید أن يخطو إلى غايته خطوة خطوة، وهذه أشبه بأحوال السالكين في التصوف ومقاماتهم أثناء السلوك، وليس في الطريق مرحلة واحدة يمكن فهمها للإنسان إذا لم يكن قد مرّ على المراحل السابقة لها. فلا سبيل إلى "اليوجا" إلا بعد رياضة طويلة للنفس ولمرآحها الثمانية، كي يتم تطهير النفس والتركيز حول فكرة واحدة وموضوع واحد^(١).

أما البوذية فهي تقوم على أسس أخلاقية واضحة، ويتحقق الخلاص عند أتباعها عن طريق اتباع منهج عقلي أخلاقي هدفه محو النفس الفردية وفنائها في "نرفانا"^(٢) أي في الذات الإلهية، وهي في معناها الديني تعني السيطرة على النفس والبحث عن الحقيقة والنشاط والهدوء والغبطة والتركيز وعلو النفس. وتتبع عن مصدر أساسي هو إخماد الشهوة الجسدية، وعلى ذلك تتخذ كلمة "نرفانا" معنى السكينة التي لا يشعر بها ألم^(٣).

وربما كان أبو الريحان البيروني (ت ٩٦٢هـ/١٠٤٨م) أدق المؤرخين الذين كتبوا عن الهند في كتابه: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" وإليه يعود الفضل في كل ما ذهب إليه المستشرقون من آراء حول هذه الحقيقة الوجودية، فيقول حاكياً عن أهل الهند: "إنهم يذهبون في الوجود إلى أنه شيء واحد"^(٤)، كما يبين دور حكماء الهند إلى "أن الموجود شيء واحد، وأن العلة الأولى تتراءى فيه بصورة مختلفة، تحل قوتها في العامة بأحوال متباينة مثل التجسد بالأبدان معدودة مجنّدة،

(١) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(٢) النرفانا معناها في السنسكريتية بصفة إجمالية "منطفئ" كما ينطفئ المصباح أو تنطفئ النار. وقد استعملها البوذية بمعانٍ مختلفة من طرح الشهوات والفناء عن الحياة وانعدام الشعور بالنفس واتحاد الفرد بالله. وهو ما يقابل الفناء بالمعنى الصوفي. (المرجع السابق، ص ٨٤).

(٣) أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٠، ص ٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.

(٤) البيروني أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة. حيدر أباد، الدكن، الهند، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، ص ٣٠.

تتعارف وتتناكر، ما يحصل لها بعد مفارقة الأبدان الاقتدار على تصارييف العالم ولذلك سموها آلهة^(١). أما عن الفناء في عُرِف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالاً بفكرة "الفيدانتا"^(*) أو ما يماثلها من الأفكار الهندية^(٢).

أما عن علاقة التصوف بالبوذية فهناك مقابلاً هندياً للفناء الصوفي هو في وحدة الوجود التي جاءت في "الفيدا" وليس في البوذية^(٣). كما يُعتبر التناسخ في عُرِف الهنود وسيلة لشقاء النفس الكلية، لكن الفناء الصوفي يؤدي إلى حياة خالدة في الله حسب البعض، وإلى شعور بأن الذاتين ذات واحدة كما قال الحلاج: "مزجت روحك في روحي".. الشعر، وفي هذا المجال يرى بعض المفكرين والمستشرقين أمثال محمد إقبال وبراون وأوليري ونيكلسون وغيرهم أن هناك تشابهاً عجيباً في تاريخ الفكر الهندي والإسلامي بإقبال يرى أن الفكرة التي فسر بها "شنكراجاريه"^(**) كتاب "الجيتا" هي الفكرة التي فسر بهامحي الدين ابن عربي القرآن حيث جعل مسألة وحدة الوجود عنصراً هاماً في الفكر الإسلامي، واقتفى أثره أوجد الدين الكراماني وفخر الدين العراقي، كما اصطبغ بهذه الصفة كل شعراء العجم من القرن السادس هجري من أصحاب وحدة الوجود البراهمنية الهندية^(٤).

-
- (١) البيروني أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة، مصدر سابق، ص ٢٥.
- (*) الفيدانتا: كلمة معناها في الأصل ختم الفيدات. أما اليوم فيطلقها الهنود على المذهب الفلسفي الذي حاول بالمنطق أن يدعم بناء الفكرة الأساسية التي وردت في كتاب اليوبانيشاد، تلك الفكرة التي تظهر جوانب الفكر الهندي بأسره وهي أن الله (براهما) هو الروح (البيروني، ص ٢٦٨).
- (٢) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكلسون ونقلها إلى العربية وقدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٧٥.
- (٣) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م، ص ٣٥.
- (**) شنكراجاريه: هو مجدد هندي جاء بعد شري كريش وشري رام نوج وقد خالفهما في ثمرات التجديد. وهو مفسر كتاب الجيتا (الكتاب التذكاري للسهروردي، ص ١٣١).
- (٤) حنفي (حسن)، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص ٢٦٣.

وهكذا يبدو لنا أنه مهما حاول المستشرقون أن يقدموا من أدلة على نشأة التصوف الإسلامي ونشأة الزهد وردّه إلى مصدر هندي فإنه لا يمكن الجزم في ذلك، لأنه لو سلمنا جدلاً برأي من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمنية وبين الاتحاد الصوفي، أو بين من قال بالتشابه بين "النرقانا البوذية" و "الفناء الصوفي" فإننا لا نستطيع أن نقرر لمجرد وجود هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمدّ من العقائد المقابلة في الديانة البراهمنية، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس أو الانسلاخ عن النفس عند الصوفية مردود إلى "النرقانا" البوذية، بل سيظل هناك فروق جوهرية بينهما^(*)، كما أن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة ليس إلا خضوع نفوس أصحابها لظروف وأحكام نفسية متشابهة، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج متشابهة^(١).

وخلاصة القول أنه مهما كان للمذاهب الهندية من أثر في نظرية وحدة الوجود الصوفية، أو في فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير،^(٢) فإن هذه المذاهب والأذواق الصوفية لدى المسلمين قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحثة، غير أن بعضها اصطبغ بالصبغة الهندية، وبعضها الآخر بصبغة فارسية أو يونانية أو نصرانية.

وهناك رأي آخر يذهب إلى أن الفكرة عُرِفَت لدى الزرادشتية والمانوية، وقد أدى شيوع هذه الفكرة عن وحدة الوجود بين العارفين في إيران إلى القول بأن التصوف الإيراني مرادف لعقيدة وحدة الوجود، وقد نشأت في ذلك أروع الأشعار الإيرانية، وأضفت بذلك الثورة والحرارة على الغزل الإيراني^(٣).

(*) الفناء والنرقانا: هناك فارق بين الفناء والنرقانا الهندية، في النرقانا يصبح الفناء نهائياً لأن النفس تتحرر من قيود الجسد وتتلاشى في النفس الكلية بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي.

أما الفناء الصوفي فيعقبه بقاء وهو أن يفنى الإنسان عما له ويبقى بما لله تعالى. (انظر حنا فاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط بيروت، ص ٣٣٤).

(١) حلمي (محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) غنى (قاسم)، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، مراجعة محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٣٨.

وبالرغم من انتشار الإسلام بين الفرس وإيمانهم به، إلا أن هذا الإيمان كان مشوباً برواسب عميقة البعد في نفوسهم من مبادئ دينهم القديم. ومن ثمّ حملوا إلى المحيط الإسلامي ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب دينية كانت مصدراً لحركات فكرية إسلامية متعددة.^(١) ويلخص زرادشت مذهب في أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة هي الألوهية، وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة "أورمزد" ومجموعة الأرواح الشريرة "أهريمان" وهذان المبدآن يصطرعان بحيث تكون الغلبة لمبدأ الخير في النهاية^(٢) وقد ضمّن مذهب في كتابه "الأبستاق" أو "الأفستا" الذي يرجع تاريخه إلى القرن العاشر قبل الميلاد، والذي قد تمّ جمعه في القرن السادس الميلادي. وقد أكّد ديورانت أن له أصولاً في الفيدا الهندية، كما تسربت الزرادشتية إلى النحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها،^(٣) وقد تابعه "ماني" فكانت تعاليمه مزيجاً من الزرادشتية والمسيحية، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة، ولكن العالم كما يراه شرّاً^(٤). وتتضح صورة المذهب لدى الصينيين أكثر مما هي لدى الفرس، أما كونفوشيوس حكيم الصين واسمه كونج - فو - نزه - أو كونج المعلم، ولد عام ٥٥١ ق.م. في مدينة تشو - فو - إحدى البلاد التي كان تكوّن وقتئذ مملكة "لو" - والتي تكوّن الآن ولاية شان تونج. وله كتاب التغيرات، وكان يرى أن هذا الكتاب خير ما أهدته الصين إلى ذلك الميدان الغامض، ميدان علم ما وراء الطبيعة^(٥) وقد كان يتجنب البحث فيما وراء الطبيعة ويحاول أن يعرف عقول أتباعه عن كل الأمور الغامضة، ولكن أهم ما كان يريد أن يقرّه كونفوشيوس من البحوث فيما وراء الطبيعة هو البحث عما بين

(١) أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٢) أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩م، ص ٧٧.

(٣) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، سنة ١٩٥٠، ص ٤٢٧، (انظر الفلسفة الصوفية في الإسلام، لعبد القادر محمود، ص ١٩).

(٤) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٥) ديورانت (ول)، مرجع سابق، ص ٤٩.

الظواهر المختلفة جميعها من وحدة، وبذل الجهد لمعرفة ما يوجد من تناغم وانسجام بين قواعد السلوك الحسن واطراد النظم الطبيعية^(١).

- المصدر اليوناني: الفلاسفة الطبيعيون الأوائل، الإيليون، الرواقيون:

لم يكن الفكر اليوناني بمعزل عن التفكير من مبحث الوجود، فأساطين الحكمة في ملطية وساموس وأثينا وغيرها، إنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الله، وإحاطته علماً بالكائنات، وربما كان ذلك نتيجة تماس اليونان بالحضارات الشرقية عن طريق المستعمرات التي أقامها اليونان على حدود آسيا الصغرى في أيونيا حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، وهكذا فقد أنجبت ملطية طاليس وانكسمانس وانكسمندر، وأنجبت أفسوس هيرقليطس، وساموس فيثاغورس، وكولوفون اكسانوفان^(٢).

كان طاليس أول من تفلسف في ملطية، وردّ الموجودات جميعها إلى أصل واحد هو مصدرها ومبدأ وجودها، وقد اعتبر الماء العلة المادية والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء والموجودات جميعاً. فالماء هو الجوهر الأوحد للأشياء جميعاً^(٣) وقد شاعت هذه الفكرة قبل طاليس وعُرفت لدى الشعوب القديمة السابقة عليه، ولعل هوميروس أول من أشار إلى هذا الأصل قبل طاليس حيث قال: "إن "أوقيانوس" هو المصدر الأول للأشياء جميعها بما فيها الآلهة"^(٤) وربما كان اهتمام طاليس بالبحث في الفلك والظواهر الجوية من تبخر وندى وأمطار وفياضانات من أهم أسباب افتراضه الماء مادة أولى ومبدءاً لجميع الموجودات^(٥).

(١) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م، ص ١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩.

(٥) مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، مصر، سنة ١٩٦١،

وعلى الجملة فإن ما يمكن قوله أن هذه العبارات التي وردت على لسان طاليس يمكن أن تعبر عن الاتجاه الذي كان سائداً بين الفلاسفة الطبيعيين آنذاك، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة. والذي يمكن أن يقال عما فعله طاليس فهي تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود^(١).

ويُعتبر أنكسمندريس^(*) أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما في تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد^(٢). كما يُعتبر موقفه تطوراً طبيعياً لفكرة طاليس، لقد رأى أن الماء لا يمكن أن يكون مصدراً لجميع الموجودات، ولا بد من أن تكون العلة الأولى شيئاً عاماً يقبل التشكلات المختلفة، كما يقبل الأضداد، لهذا فقد قال "باللامتناهي" السابق على العناصر أو "الأبيرون" كما يقال أو "اللامحدود"، والأبيرون هذا أو اللامحدود أو اللامتناهي هو العنصر أو المبدأ الأول لسائر الموجودات^(٣). ومما يراه أنكسمندريس في هذا الصدد أن اللامحدود كمادة أصلية خالدة وأزلي لا يفسد، ويحيط بالعالم من كل جهة، وهذا الأبيرون لا محدود من حيث الكم ومن حيث الكيف، فمن حيث الكيف ليس للأبيرون - اللامتناهي - أية صفة معينة في حد ذاته، بل يشبه مزيجاً وقد تعادلت فيه الصفات المتضادة تعادلاً كاملاً، فافتراض بذلك مادة أولية امتزجت فيها الصفات والكيفيات المتضادة بصورة متعادلة. فالجوهر الأول أو "الأبيرون" كتلة غير متميزة الأوصاف، ولكنها تحوي على جميع الأوصاف المعينة مختلفة بعضها عن البعض - والأبيرون لا محدود من حيث الكم أي لا محدد، وسبب ذلك اعتقاده بوجود عدد لا يحصى من العوالم التي تقتضي وجود كمية لا محدودة من المادة الأولية، فإذا كانت

(١) أبو ريان (محمد علي) ، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، من طاليس إلى أفلاطون، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م، ص ١١.

(*) انتقلت إليه رئاسة المدرسة الملطية بعد طاليس وكان ازدهارها في منتصف القرن السادس ق.م. أي حول عام ٥٦٥ ق.م.، (أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٦١).

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ٢٠.

هذه المادة الأولية محدودة وقابلة للنفاذ لوقفت على حد زعم أنكسمندريس عملية الخلق، وخاصة خلق العوالم غير المحدودة^(١).

أما أناكسيمانس فقد كان زميلاً ومعاصراً لأنكسمندريس ولكنه لم يوافق على قوله بأن الجوهر الأول لا متناهٍ، وقال العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو "الهواء" ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعاً بما في ذلك الآلهة والموجودات الإلهية^(٢). فهذه المادة قد تتحول من محسوس إلى غير محسوس، ومن مادة إلى روح، يتخذ جميع أنواع المظاهر عن طريق التكاثر والتخلخل، ففي تمدده يصبح ناراً، وعند تلبّده يصبح سحاباً، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماءً، وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً، وإذا زاد تكاثفه أصبح صخراً^(٣). ويعتبر مذهب أناكسيمانس نتيجة حتمية وتطوراً طبيعياً لآراء مدرسة ملطية وآخر ممثل لها، والمعبر الحقيقي عن نظرياتها في تفسير الكون إذ أن فكرة العناصر الأربعة كانت قد اختمرت في عهده لتصبح فيما بعد التفسير السائد للظواهر الطبيعية في الوجود^(٤).

أما المدرسة الإيلية فكان من روادها أكسانوفان طليعة المذهب والمبشرين، وبارمنيدس رأس المدرسة الإيلية والذي وضع الأسس الحقيقية لها، وزينون المدافع عن رأي أستاذه في الثبات والوحدة، ومليوسوس تلميذ بارمنيدس والذي أدخل تعديلاً طفيفاً على مذهب أستاذه^(٥). وقد اتفق أنصار المدرسة الإيلية في القول بوحدة الأشياء جميعاً، ويطلق على هذه الوحدة الساكنة إسم "الألوهية" وقد ذكر أرسطو عنه أنه القائل بأن الواحد هو "الله"^(٦) فيكون أكسانوفان أول من نادى بوحدة الوجود إذ قال، "فهو الكل في الكل والكل في الواحد"^(٧) والواقع أن أكسانوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص. ٢٤-٢٥.

(٢) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٣) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٤) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٥) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٦) أبو ريان (محمد علي)، المرجع السابق، ص ٨٨.

(٧) مور (هنري توماس)، أعلام الفلاسفة، ترجمة متري أمين، تقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٧٥.

بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين "الله"، وتحدث عن "الله" بوصفه الطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها "الله"^(١) بل جمع بين الطبيعة والله واعتبرهما وجهان لحقيقة واحدة. فهي وحدة وجود مادية.

ولكن بارمنيدس الذي يُعد أول فيلسوف ميتافيزيقي في المدرسة الإيلية قد قصر بحثه على فكرة الوجود، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها وأضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء. ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه ابتداءً من مسألة الوجود بأن قال أن الشيء الحقيقي هو الوجود، أما ما عداه فهو عدم، والعدم لا يمكن أن يفهم، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال^(٢). والوجود كما يراه برمنيدس هو قديم بالضرورة، ويشبه الوجود بكرة الاستدارة، متوازنة في جميع نقطها - وهي الدائرة التي يرمز بها الصوفية إلى الوجود في مذهب أصحاب وحدة الوجود - وقد اقتنع برمنيدس بأن العالم واحد قديم، ثابت، كامل، وأن هذه الصفات لازمة في معنى الوجود، وقد اعتمد العقل طريقاً إلى إدراك هذه الحقيقة، كما أنكر الكثرة والتغير واعتبرهما وهماً وظناً^(٣) لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم، فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن^(٤).

أما سقراط، فإنه لم يكن صاحب مذهب في وحدة الوجود، إنما قدم الأسس الأولى للمذهب المثالي الذي سار عليه أتباعه من بعده وخاصة أفلاطون، لذا فقد جمع أفلاطون صدى كل الاتجاهات السابقة وتمثلها في مذهب. فأخذ عن برمنيدس فكرة الوجود، وعن هيرقليطس فكرة التغير والحركة وأخذ عن سقراط فكرة المعاني

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص.ص ١٢٠-١٢١.

(٣) كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، مصر، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص ٢٨.

(٤) بدوي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص ١٢١.

والماهيات، ثم أوجد علاقة بين هذه الأفكار المتضاربة ووضع كل منها في موضعه، فنجده يقول بالإثنينية في عالم المثل والعالم المحسوس، كما أن فعل الكينونة المعبر عن الوجود اتخذ معانٍ مختلفة متعددة عنده. ويشير أفلاطون إلى وحدة هذا الوجود وأن المبدع الحق ليس شيئاً من الأشياء، بل هو جميع الأشياء، لأن الأشياء منه، وقد رمز إلى هذا الخالق أي "الله" "بالخير" لأنه منشأ كل الأشياء فقال: الخير هو الله الواحد، وهو واحد لأنه خالق جميع الأشياء التي تصدر عنه، وهو واحد بالنسبة للصور التي يسبغ عليها الحقيقة، ويمنحها القدرة على أن تعرف، وهو واحد أيضاً بالنسبة للمحسوسات التي يدخل الوحدة على صورها، فكل شيء يصدر عنه، وكل شيء يمكن أن يساعدنا في الوصول إليه، فإن كل شيء من الممكن أن نبدأ منه الصعود إلى الخير^(١). ومهما يكن من أمر فإن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن، وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كل جزئيات الكون "الإله هو نموذج كل شيء" ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون هو "جميل حكيم خير جامع لكل المحامد"^(٢) وعلى ذلك فإن اعتبار كلمتي الإله والخير الأعلى إسمين لمسمى واحد^(٣).

وقد انتهى أفلاطون إلى ما يسميه بالوجود الكلي حيث يتضمن هذا الوجود الكلي العقل والنفس والحياة، ويتضمن تبعاً لذلك الحركة،^(٤) ويرجع أفلاطون هذه الأمور جميعها إلى السبب الأول وهو "الله" وهو مصدر النفس الكلية، وبالتالي النفوس الجزئية، لذلك يرى أنه لما كان العالم موجوداً بفعل علة عاقلة مدركة، فإنه لا بد أن يكون على خير نظام وأجمله، ولهذا فهو عالم واحد متناه، كروي، دائري الحركة^(٥).

(١) أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٢) غلاب (محمد)، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤) أبو ريان (محمد علي)، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٥) كرم (يوسف) مرجع سابق، ص. ص ٨٢-٨٣.

إنّ فإن أفلاطون قد أضاف إلى منهجه المنطقي الرياضي اتجاهاً صوفياً عميقاً تلقّاه من النحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغوريين، فكان لهذه النزعة الروحية العميقة أثرها الكبيرة على المتصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين، كما يشار إلى أفلاطون أنه مصدر فكرة الإشراق النوراني التي استعارها منه الأفلاطونيون المحدثون، كذلك الصوفية في مختلف الأديان^(١).

ويميل أرسطو إلى القول بنوع من الوجدانية الشاملة، ولكنه لا يخالف قومه بالقول بالأرواح الإلهية المتعددة، إلا أنه يوافق سقراط في تنزيهه الآلهة المتعددة عن صفات البشر^(٢). ويستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والمكان، فالزمان لا بداية له ولا نهاية لأن كل آن منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد، ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية، ومثل هذه الحركة لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية وهي حركة السماء الأولى، وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها^(٣). وهكذا فإن العلم أزلي، وأن الحركة أو الصيرورة التي يتمثل فيها وجوده وتبدو فيها كينونته هي أزلية مثله، غير أن هذه الحركة لا تحتوي على علة وجودها، لأن كل تغير يحدث يقصد الكمال ويتجه صوب الأفضل^(٤)، وكذلك لا بد لهذا المحرك الأول الذي هو علة للحركة الأبدية أن يكون بدوره أبدياً مثلها، كما ينبغي ألا يتعدد ولا ينقسم، وأول ما يتصف به هذا المحرك الأول الذي لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس به مادة فلا بد أن يتصف هذا المحرك اللامتحرك بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شيء من القوة، ويترتب على ذلك أيضاً ألا ينقسم ولا يتعدد لأنه خال من المادة^(٥). فالحاصل من ذلك أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر

(١) أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٢) فروخ (عمر)، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، الطبعة الأولى، مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٤٧م، ص ١٠٠.

(٣) مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

الوجه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليّة إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال^(١).

وهكذا فإنه في مبحثه عن الجواهر التي هي العالم الإلهي، نراه يبحث عن العلة "الموجود" الأول والعلّة الأولى، ويرى بأن دراسة الله هي عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، إذ أن الصيغة الحقّة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث^(٢)، وهكذا فإن أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو الوجود الفردي، أما الكلي فلا وجود واقعي له، بل هو مجرد إسم فقط^(٣).

وإذا ذهبنا إلى المدارس الفلسفية المتأخرة نجد (الرواقية) التي تقول "بالنار الحيّة"، و "باللوغوس" أو العقل منبثاً في العالم وتسميه "الله". والعالم عند الرواقيين هو مجموع الأشياء المؤلفة من السماء في العالم والأرض وما فيهما من أجناس وطبائع، والعالم يحيط به خلاء، وللعالم أنفس لأن العالم كائن حيّ مفكر، عاقل، ونفس العالم منبثّة في كل مكان. أمّا الكون فهو المجموع المؤلف من العالم ومن الخلاء اللامتناهي الذي يحيط به، والعالم على شكل الفلك، وكأن الأرض مركز ذلك الفلك^(٤).

وأهل الرواق لم يقبلوا بالعناصر مجتمعة، فلم يقبلوا إلا مبدأً واحداً وجوهرأً واحداً أصلياً، منه تنشأ الأشياء وإليه تعود، وهو النار، فالنار وحدها لها البقاء فهي لا تفنى ولا تنحل إلى عناصر غيرها، وليست النار التي يتحدث عنها أهل الرواق هي النار التي ندركها بحواسنا وتجاربنا اليومية، بل هي مبدأ ذو صورة هوائية نارية معاً، هي النفس ذات قانون وذات فن خاص تعطي للأشياء صورتها وجوهرها. ويذهب الرواقيون أبعد من ذلك فيجعلون من هذه النار عقلاً. وهي الجوهر الأول الذي يطلق عليه تارة إسم "الطبيعة" وتارة إسم "التماسك"، وتارة إسم "حركات الأجسام"، وهو

(١) غلاب (محمد)، مشكلة الألوهية، مرجع سابق، ص.ص ٤٦-٤٧.

(٢) كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) بدوي (عبد الرحمن)، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٣، المقدمة، ص ١.

(٤) أمين (عثمان) الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة، ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م، ص ١٢٧.

بالتالي مصدر الفكر الذي يدبر هذه الحركات^(١) وفي هذا القول موافقة لرأي أرسطو عن "الطبيعة" إذ هي المحرك لكل موجود. وهكذا فالعالم مجموع جزئيات مترابطة متفاعلة، وعليه، فإن أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود لدى الرواقية وأولاها بالعناية هي تلك التي تتضمن نسبة بين شيئين للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء. والعالم واحد بوحدة القوة الحالة فيه يحدده فلك الثوابت، وخير ما يمثل اللوغوس عند الرواقية فكرة "الطبيعة" كما حدّاها أرسطو حين قال إنها مبدأ حركة وسكون من ذات الموجود، وأنها تعمل لغاية^(٢). ويزيد الشهرستاني والبغدادى في قولهما عن حقيقة هؤلاء في مذهبهم بأن برميندس وهو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية قال: إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة^(٣).

والواقع أن الرواقيين اضطروا في نظريتهم في المعرفة إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل أنه روعي، فيجب أن نقول عنه على الأقل أنه ليس وجوداً مادياً، إذ أن المادة عندهم ديناميكية لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة، ولا بد من التمييز بين هذه المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً كاملاً، فطابع المادية الرئيسي اليوم هو تفسير كمي لا يتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان، أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف، فهي تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات، وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حيّة تؤثر فيه، فليس التفسير إذن كميّاً على النحو المادي الموجود اليوم، وإنما بالأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً. وعلى كلٍ فإن نظرتهم خصوصاً فيما يتصل بالله، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطنياً في ذاته، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن "الله" هو القوة الحالة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم^(٤).

(١) أمين(عثمان) الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص.ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) كرم(يوسف) مرجع سابق، ص.ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، ط الرابعة، دار النهضة، مصر، سنة ١٩٧٠،

أما عن علاقة الله بالعالم فيرى الرواقيون أن العقل الذي أبدع الأشياء جميعاً هو الله خالق العالم، وهو الإله باري العالم في الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته، إذن فالله ليس هو المبدأ الخالق للعالم فقط، بل هو العالم نفسه، ومن أجل ذلك قال أصحاب الرواق: أن العالم هو جوهر الله، وهو ما يطلق عليه إسم "الطبيعة" أي مجموع الأشياء المتناسق، والكون من حيث يدبره مبدأ عاقل ليس شيئاً غير الله، فالله والطبيعة إسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة^(١).

وقد ظهرت صورة الوحدة في أكمل معانيها لدى سونيوسيوس القورينائي (ولد سنة ٣٦٠م) في عهد متقدم جداً، فهو يرى "أن الله هو الواحد، وهو الكل، وهو واحد الأشياء، والواحد قبل الأشياء، وبذرة كل شيء، وكل شيء عنه يصدر، وكل وجود، وكل فكر، وكل جمال وكل فعل.. وواحد كل واحد، وعدد كل عدد، هو أصل الحاضر، وهو الجمال اللانهائي، والبذرة الخفية وأبو العالم وأبو العوالم العقلية"^(٢).

وجملة القول أن نظرتهم فيما يتصل بالله تجعل من هذا الوجود وجوداً باطنياً في ذاته، أي أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحاملة في جميع أجزاء المادة التي يتكون منها الكون^(٣).

- الأفلاطونية المحدثة: أفلوطين:

إذا كان أفلاطون هو أول من أشار إلى فكرة "الله الواحد" عند اليونان، ومن بعده تناول أرسطو فكرة "الألوهية" في الميتافيزيقا، وتكلم عن "المحرك الأول" مدلاً على ضرورة الوقوف عند إله واحد ثابت يحرك ولا يتحرك البتة، فإن أفلوطين قد وقف موقفاً آخر مبيناً آراء كل من أفلاطون وأرسطو، فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية، "فالله" وهو المصدر الأسمى للوجود عند أفلوطين، هو إله أرسطو ارتفع به أفلوطين إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن

(١) أمين (عثمان) الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص.ص ١٣١-١٣٢.

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، سونيوسيوس القورينائي، منشورات الجامعة الليبية، ص ٢٥٠.

(٣) بدوي (عبد الرحمن)، الموسوعة الفلسفية، طبعة أولى، الجزء الأول، بيروت، ١٩٤٨،

قرب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون، وأقام صلة بينه وبين المثل في العقل الأول^(١). وعليه فإن المدرسة الأفلاطونية الجديدة كانت من الروافد الهامة التي تأثر بها المتصوفة، وأخذوا عنها ما لم يجدوه لدى فلاسفة اليونان السابقين كذلك فإن أفلوطين قد استقى الكثير من آرائه المتصلة بعالم الحس من الطبيعيات الرواقية ومن الآثار الفلكية والطبيعية من كتاب "طيماسوس" لأفلاطون^(٢).

وفي مذهب أفلوطين ناحية ذاتية تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية، وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد، كما أن هناك موضوعية تتمثل في أن هذه الفلسفة تقوم على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي، فكل ما هو متناه وكل موجود ما خلا الله متناه زائل، وبالتالي لا قيمة له، ومن ثم فلا داعي إلى العناية به أو إثبات بطلانه، ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية والناحية الموضوعية فإن طابع الفلسفة لدى أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، وثانيها إنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف، ومن هنا فإننا نجد أن أفلوطين لا يعني بنظرية المعرفة، بل يتخذ طريق الشك في ذلك، وينكر بأن يكون للمعرفة العقلية أية قيمة وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق^(٣).

ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفة أفلوطين هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى، فإننا سنجد أن فلسفته هذه تنقسم في الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هي: العالم المعقول أولاً ثم العالم المحسوس ثانياً، ثم العودة من

(١) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص.ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) أمين (عثمان) مرجع سابق، ص ٩.

(٣) بدوي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص ١٢٢.

العالم المحسوس إلى العالم المعقول ثالثاً وأخيراً^(١). وأفلوطين وهو كبير ممثلي الأفلاطونية الحديثة الإسكندرانية أراد أن يبين كيف أن الله الذي هو الواحد المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات يخلق بسلسلة من الفيوض، العقل، ثم النفس المكوّنة للعالم، وكيف ينتج عن ذلك أن مبدأً واحداً هو الذي تصدر عنه بضرورة طبيعية جميع الأشياء المتكثرة المتعددة^(٢)، وأول ما يقال على هذا المطلق أنه لا يمكن وصفه أو الحديث عنه بالإيجاب ذلك أن أفلوطين يعرف الواحد بأنه ما لا ينطبق عليه العدد، وكما لا يقبل العدد لا يمكن تحديده أو الإشارة إليه بهذا أو ذاك، لأنه ليس الوجود بل ما يفوق الوجود، فإذا كان الوجود عند أرسطو هو الجوهر الذي يمكن الإشارة إليه، فليس المطلق جوهرًا بهذا المعنى، "إن الجوهر الذي هو صورة، صادر عن الواحد، لذا لا يمكن أن نقول عن الواحد أنه ينتج شيئاً آخر إلا الصورة، وليست هذه الصورة صورة معينة، بل الصورة الكلية التي لا يوجد خارجها أي صورة أخرى، ولذلك فمن الضروري ألا يكون للواحد صورة... فإذا بينا أن المطلق يفوق الوجود، فمعنى هذا أنه مبدأ الوجود، وهو يحوي الوجود كله ولا يحويه شيء، وكل شيء فيه لأنه علّة كل شيء، وفي هذا الوصف ما يكفي لكي ينضم أفلوطين إلى أتباع مذهب وحدة الوجود"^(٣). ويؤكد أفلوطين وحدة الوجود هذه حين يقول بأن كل موجود يقاس وجوده بما فيه من وحدة، وتفاوت الأشياء في درجات الوجود إنما يرجع إلى تفاوت ما بها من وحدة. فإذا تبيننا أن الفكر إنما يعني، اكتشاف الوحدة في الكثرة، وهذا يستدعي التمييز بين الفكر وموضوعه، فلا بد أن يكون المطلق هو الواحد الذي يفوق الفكر كما يفوق الوجود. والخلاصة كما يقول أفلوطين... أنه لولا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق، فهو فوق الحياة وعلّة الحياة لأن الحياة تفيض منه كما تفيض الحياة من النبع^(٤) لذلك

-
- (١) بدوي (عبد الرحمن)، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٢٢. (انظر حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الاسكندرانية القديمة، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ١٤٦).
- (٢) أمين (عثمان) الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص ٢٧٦.
- (٣) مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ٤٤٨.
- (٤) المرجع السابق، ص ٤٤٨-٤٤٩.

فإن "الله" عند أفلوطين هو الواحد بدون أي كثرة أو تعدد أو انقسام، كما أنه لا يوجد في الواحد ثنائية الجوهر والعرض، ومن ثم يرفض أفلوطين أن يتصف الله بأية صفة يقينية أو إيجابية^(١) ففكرة الوحدة في الله هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين، لذلك يحاول أفلوطين أن يسلب عن الله كل ما يوهم التعدد أو التركيب في ذاته من صفات وأفكار، لذا يُنكر أن يكون الله عقلاً، أو أن يكون وجوداً، بل وينكر أن يكون له صفة من الصفات، فانه هو الذي لا صفة له، ولا نعت له، ولا يمكن إدراكه^(٢).

أما عن علاقة الله بالوجود، فيفسرها أفلوطين بنظريته في الفيض، فهي نظرية هامة لها أثرها البعيد في الفلسفة الإسلامية فيما بعد. يقول في هذا الشأن: "لأنه كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة، خالدة، تشبهه وإن لم تساويه في الكمال، وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة". ويصور ذلك في عدة تشبيهات كقوله إن الفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس، أو الحرارة الصادرة عن النار، أو البرودة الصادرة عن الثلج^(٣). وليس الفيض بمفهومه لدى أفلوطين هو ما عُرف لدى الصوفية، إن الفيض يعرف لدى هؤلاء بالتجلي^(٤)، وعلى الرغم من استعمال بعض المتصوفة لغة الفلسفة الأفلاطونية المحدثه وأساليبها في التعبير عن الخلق باصطلاح الفيض، إلا أن مذهبهم في الفيض متميز عن هذه الفلسفة من حيث أن الفيوضات عندهم ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة، على حين أنها عند أفلوطين سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه، ويتصل به اتصال المعلول بعلة، فالفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد، فهي ليست هذا الواحد وليست مظهراً له^(٤) وبهذا يكون الفيض الأفلوطيني أقرب إلى القول بالمثل

(١) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص.ص ١٢٤-١٢٥.

(٣) مطر (أميرة حلمي)، مرجع سابق، ص ٤٥٠.

(٤) هناك فارق بين الفيض عند الفلاسفة والتجلي عند المتصوفة، الفيض يحدث عبر متوسطات بين الخالق والمخلوقات بينما المخلوقات ليست إلا تجلٍ للذات الإلهية عند المتصوفة.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ، ص.ص ٨-٩.

لسدى أفلاطون الذي يجعل الصور المثلى في الملاء الأعلى أقدم الكائنات وأكملها، فرأي أفلاطون في الكائنات كان أمراً روحياً إذن، ومن أجل ذلك كان أقرب إلى ما يريده أصحاب المذاهب الدينية^(١).

وهكذا فإن فلسفة أفلوطين تسير في طريقين: طريق صوفي صاعد، غايته الاتحاد بالواحد أو الله، وطريق عقلي ميتافيزيقي هابط يشرح فيه أفلوطين كيفية صدور الموجودات عن الواحد. وقد تكون من تفلسفه في المشكلة الأولى ما يُعرف بـ "واحد أفلوطين" ومن تفلسفه في الثانية ما يعرف بـ "وحدة الوجود عنده أيضاً"^(٢).

وفي المسيحية بدأت مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة "الله" فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة. أما مشكلة "الله"، فإن أوغسطين يرى أن هناك موجود أزلي أبدي وهو الله، والوجود والماهية شيء واحد، فلذا يرى أن فكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً. وهذا الوجود بالمعنى الأفلاطوني هو الشيء الحقيقي الذي يمكن أن يتصف به الله، كما يرى أن الله لا يمكن أن يُدرك أو يوصف، وكل تشبيه بينه وبين الإنسان باطل^(٣).

أما اسكوت أوريجين فقد كان على العكس من القديس أوغسطين، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم. بل كان يؤمن بأن الله هو الكل في الكل، وأن الإله يحتوي الطبيعة كلها، فهي هو، وإليه يرجع كل شيء^(٤). وهذه الطبيعة عند أوريجين تنقسم، ولكن ليست كقسمتها إلى أجناس وأنواع وأفراد، بل هي مقسمة لموجود واحد، وهذا التقسيم ليس تحليلاً فحسب، بل هو تركيب في نفس الآن، فإذا قسمت الأشياء إلى أجناس وأنواع وأفراد كان لا بد أن ترتفع من الأفراد إلى الأجناس، والطبيعة هي دائماً الكل في الكل وهي الله^(٥).

(١) فروخ (عمر)، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مرجع سابق، ص. ١٢١-١٢٢.

(٢) البهي (محمد)، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مصر، ١٩٤٥م/١٣٦٥هـ، ص. ١٢٢-١٢٣.

(٣) بدوي (عبد الرحمن)، فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٥ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ٥١.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٤.

وفيما يتعلق بفعل الخلق عند أوريجين فهو يقول بأن الله خلق عن طريق "الكلمة"، وتفسير الكلمة بما أتى به الوحي هو المثل أو الصور السرمدية التي صدرت عن الله، فلا دخل لعامل الزمان في خلقها، إنما وجدت هذه الصور من الأزل مع "الله" وستوجد إلى الأبد مع الله، والتأخر والتقدم ليس بفعل تقدم الزمان أو تأخره، بل من حيث المرتبة والشرف، ولهذا يرى أن الصور سرمدية كخالقها سواء بسواء. وهنا يلاحظ أن الوجود عند أوريجين "كله هو الله" لأن الأشياء تستمد وجودها من الله، فهي تبعاً لهذا "الله" نفسه، وهذا ما يسمى باسم وحدة الوجود عند اسكون أوريجين^(١).

كذلك يرى أوريجين أن المطلق أو الله هو اللاوجود، ولذلك يرى أنه يجب احتراماً لله ألا يوصف بأي صفة إيجابية وأن تكون الصفات المنسوبة إليه سلوباً كلها لأن الله في هذه الحالة لا يمكن أن يدرك وهو المطلق الذي لا إسم له ولا يمكن أن يصفه الإنسان بأي صفة إيجابية.

وقد سادت فكرة وحدة الوجود في الفكر المسيحي لدى أنصار مدرسة الشارتريين وعلى رأسها تيري دي شارتر (ت ١١٥٥م) الذي تأثر بأفلاطون وأفلوطين واسكوت أوريجين، وأكد أن الجوهر واحد وتصدر عنه بقية الأشياء، وقد تابعه في ذلك برنار سلفستر^(٢).

هذا وقد تطور مذهب وحدة الوجود في المسيحية حتى وصل إلى أقصى مداه على يد اسبينوزا^(*) في العصر الحديث^(٣).

(١) بدوي (عبد الرحمن)، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص. ص ٨٤-٨٦.

(*) فيلسوف هولندي الموطن يهودي الديانة ولد في أمستردام (١٦٣٢-١٦٧٧) فلسفته تبدأ من الله ثم تنزل إلى سائر الموجودات بعكس المؤلف عند سائر الفلاسفة (عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، ط أولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٣٨).

(٣) راسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، ط ٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص. ص ٨٠-٨١.

ومع ظهور المسيحية تناولتها الغنوصية وناقستها منافسة خطيرة، وقد اتخذت الغنوصية صوراً وأشكالاً مختلفة منها الغنوصية اليهودية والمسيحية والإسلام وقد وضعت تخطيطاً عاماً للوجود على قمته الله باعتباره وجوداً معقولاً غير مدرك على الإطلاق^(١) وقد وردت عن الهرامسة فقرة تعبّر عن المعرفة الصوفية، وهي حديث العقل الإلهي إلى هرمس^(*): إذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فإنك لن تستطيع أن تدرك الله وذلك لأن الشبيه يدرك الشبيه، اعمل على أن تصبح أكبر فأكبر حتى يصير مقدارك لا متناهياً، تحرر من جميع القيود والحدود الزمانية والمكانية... فإن الطريق المباشر لله هو أن تصبح قادراً على المعرفة محباً لها، باحثاً عنها، أينما سرت جاء الإله للقاءك وشخص أمامك حتى في البقعة التي لا تتوقعه فيها^(٢). وقد ورد ما يشبه ذلك في تساعيات أفلوطين حيث يقول: دغ كل نفس تفكر في هذه الأشياء إنها هي التي خلقت كل شيء حيّ بأن نفخت فيه الحياة من روحها، خلقت ما تنبت الأرض، وأنشأت البحر وأنعمت بالهواء وأبدعت الكواكب الإلهية في السموات...^(٣). فكلا الفقرتين تتشابهان من حيث ما تهدف إليه وهو "تأكيد فكرة وحدة كل أجزاء الحياة"^(٤). وعلى هذا يكون معنى هذه الكلمة اليونانية الأصل "المعرفة"، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً خاصاً هي التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى فيه إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية. لذا فقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود وأن الغنوص "أقدم وحي"

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي والديني، ص ٢٧٣.

(*) هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري (تحت) وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة (المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ص ٥٦٩). ويقول التفتازاني أن هرمس هو إله الخير في هذه الديانة لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بواسطة الكلمة. (أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف، ص ٨٧٠).

(٢) عطيتو (حربي عباس)، المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٧٣.

أوحى الله به، ويختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تنتهي ولا تتوقف، وأن بالغنوص الخلاص الأبدي ذلك أنه الوحي المتجدد والفيض الذي ينبعث دائماً من الملاء الأعلى^(١). وقد أثرت الغنوصية في اليهودية وسيطرت على فيلسوفهم "فيلون" وأثر فيلون في القديس يوحنا الإنجيلي، وإن كانت المسيحية ترى في المسيح صفات الغنوصي، وإن المسيحية دين غنوصي لكنها تقتصر الغنوص على المسيح وحده، فالإتحاد المطلق بين العارف والمعروف سواء في العرفان أو في المادة إنما كان بين الله والمسيح فقط، ولهذا فقد ظهر الغنوص يحارب المسيحية في العصر الهيليني وتحاربه المسيحية أيضاً^(٢).

ولكن نتساءل: هل استطاع الغنوص النفاذ إلى مفكري الإسلام أيضاً؟ فمما يظهر لنا أنه ليس كل التصوف غنوصاً، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً لا عقلياً ولا سمعياً. وقد اتهم حجة الإسلام أنه كان ضحية الغنوص في كتبه مشكاة الأنوار، ومعراج القدس، والمضنون به على غير أهله، وأنه باع الفقه بالتصوف كما يقول ابن الجوزي، وهذا خطأ، فالغزالي خاض كل ما عرفه العالم الإسلامي من علوم ومعارف وتقلب بها باحثاً مفسراً معلقاً، وأصابه من كل شيء رذاذ، لذا لم يكن كل التصوف غنوصاً، وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبابة. ومع ذلك يرى الدكتور النشار أن الغنوص قد سيطر على فلاسفة الصوفية وتأثروا به وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له كالحلاج والسهرودي المقتول وعين القضاة الهمداني وابن سبعين والتستري ومحي الدين بن عربي وغيرهم^(٣). لكن مما يبدو لنا أنه ما دام الغزالي قدوة ابن عربي وهو من خلاصة مفكري أهل السنة فإن هذا ينسحب بالطبع على ابن عربي، فهو لم يدخل فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقيدته الصوفية، وإنه ممن فسر القرآن تفسيراً ذوقياً لا دخل للعقل فيه

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي والديني، المرجع السابق، ص. ٢٦٩-٢٧٠.

(٢) النشار (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ط الثالثة، مصر، ١٩٦٥، ص. ١٧١-١٧٢.

(٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٧١.

حيث يقول: "إعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن"^(١) كما أنه لم يخرج عن نطاق الكتاب والسنة في جميع علومه ولم يلتزم الطريق الفلسفي في الوصول إلى معرفة الحقيقة، فيكون والحالة هذه بعيداً عن التأثير بالغنوص، إذ أنه أشار إلى أن جميع علومه بطريق الوهب والإلهام الإلهي لا بطريق التلقين من الآخرين - وهكذا فالتصوف في صورته السنية هو إسلامي بحت، وثمة فرق بين مذهب موحد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش في قلب القرآن، وأن يتأدب بالمعرفة المباشرة المستمدة من تلاوة الكلام الإلهي وترديده، وبين مذهب إما ثنائي غنوصي وإما غنوص فيضي، وهذا ما لم يأخذ به ابن عربي وإن كان بعضهم يرى في أفكار ابن عربي وآرائه غنوصاً، غير مميزين بين معرفته القلبية للواردات الإلهية وغيرها، وهذا ما زعمه شاذلي في عرضه للغنوص بأنه قد انتقل إلى إسبانيا في عصر مبكر وأنه وجد كماله عند الصوفي الكبير ابن العربي الذي يعد من أكبر الرجال تأثيراً في التاريخ الروحي^(٢) كما اعتبر ذلك سيد حسين نصر بأن الغنوص لدى ابن عربي من الكنوز التي لا بد من العودة إليها لمعرفة التراث الإسلامي^(٣).

ثانياً: المصادر الإسلامية:

أما المصادر الإسلامية التي استمد منها ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود فهي ما يلي:
- القرآن الكريم:

أقام ابن عربي تصوفه على الذوق والقلب مستمداً مصادره من الأصول التي تستمد منها أحكام الشريعة، وفي ذلك يقول شعراً:

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٣٤ (انظر حاجي خليفة، كشف الظنون، الجزء الثاني، ص ١٣٣٨).

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، كتاب التراث اليوناني، ص ٧٠.

(٣) Seyyed Hossein Nasr, Islamic Studies, First Published, Librairie, de Liban Beirut.

1967, P. 103.

وأما أصول الحكم فهي ثلاثة كتاب وإجماع وسنة مصطفى

ورابعها منا قياس محقق وفيه خلاف بينهم مرّ وانتفى^(١)

فمن القرآن الكريم استلهم ابن عربي عقيدته في التوحيد، وعول على الآيات الصريحة في الدعوة إلى الإيمان الخالص من كل شائبة دون النزوع إلى الأدلة العقلية وحدها فقال: "ولا يخفى أن الشخص إذا كان مؤمناً بالقرآن قطعاً بأنه كلام الله تعالى. فالواجب عليه أن يأخذ عقيدته من غير تأويل ولا عدول إلى أدلة العقول مجردة عن الشرع، فإن القرآن دليل قطعي، سمعي، عقلي..."^(٢) لذلك يحث على التمسك بالقرآن لحفظ العقيدة من الخطأ والتضليل. يقول: "من أراد حفظ عقيدته من الشبه والضلالات فليأخذها من القرآن العظيم كما مرّ، فإنه تواتر عقلي قطعي معصوم بخلاف من يأخذ عقيدته من طريق الفكر والنظر، من غير أن يعضده شرع أو كشف"^(٣) بل يرى أن القرآن هو بمثابة مفتاح للعلوم والأسرار الإلهية يقول: "جميع ما نتكلم به في مجالسي^(*) وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، أعطيت مفتاح الفهم والإمداد منه، وهذا كله حتى لا تخرج عنه، فإنه أرفع ما يُمنح، ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالاً في نفسه وكلمه به الحق في سرّه بارتفاع الوسائط..."^(٤).

ويشير إلى ما تنطوي عليه الآيات من معاني باطنة وظاهرة استناداً إلى قوله ﷺ: "ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حدّ

(١) سيد الأهل (عبد العزيز)، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

(*) هي مجالس الذكر التي كانت تعقد في فاس حيث كان يتلو القرآن للسائحين الذين كانوا يطلبون مجالس الذكر.. وقد سلك هذا المسلك لموافقة أصحاب له موفقين سامعين له وطائعين، وبفقدانهم فقد هذا العمل الخالص وهو أشرف الأرزاق. (الفتوحات المكية، الجزء الثالث، (صادر)، ص ٣٣٤).

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٣٤.

مطلع" (١) ففهمت منه أن الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل، والحد ما ينتهي إليه الفُهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطَّلَع على شهود الملك العلام... (٢) والتفسير غير التأويل إذ يقتصر التفسير على شرح الألفاظ وتوضيحها على حين يقوم التأويل على توجيه ألفاظ النصوص إلى معانٍ غير ما يدل عليها ظاهرها. لذلك اعتبر الباحثون أن التأويل لديه يشكل معضلة حيث يختلط الأمر بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي نفسه، كما يرون أن الآية الواحدة قد تثير في ذهن ابن عربي دلالات عديدة وجودية ومعرفية مغايرة لمعانيها السابقة، مما يصعب فهمها والربط فيما بينها، فتحتاج إلى كثير من التأويل لجمعها في نسق واحد (٣). وقد ردّ عنه مؤيدوه (٤) هذه التهمة بأنه لم يُنكر المعاني الظاهرة للقرآن من حيث هي مدلولات الألفاظ، بل لقد آمن بجميع ظواهر القرآن والأحاديث، وأجراها على حقائقها اللغوية،

(١) الحديث: بسند أبو عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: "أن القرآن أنزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حرف منها حد ومطلع". وأسند الشيخ شهاب الدين السهروردي في العوارف عن الحسن يرفعه إلى النبي ﷺ قال: "ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن...". وقد أورده السيوطي في الإتيان عن الفريابي مسنداً عن الحسن قوله: قال رسول الله ﷺ: "لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع". كذلك ورد الحديث في الإحياء ٩٩/١. وقال الحافظ العراقي في المغني: أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود.

(٢) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م، الجزء الأول، ص ٤.

(٣) أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، الطبعة الأولى، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٣، ص.ص ٢٦، ٢٥٧.

(٤) أحمد بن عبد الرسول بن عبد الشريف الحسيني البرزنجي، فاضل له علم بالتفسير والأدب - من فقهاء الشافعية - برزنجي الأصل، ولد وتعلم بشهرزور، ورحل إلى همدان وبغداد ودمشق والقسطنطينية، واستقر في المدينة، فتصدى للتدريس وتوفي بها، (١٠٤٠ - ١١٠٣) له كتاب في "حل مشكلات ابن عربي" مخطوط، ترجمه عن الفارسية. (المرادي، أبو الفضل محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مصر، ج ٤، ص ٦٥).

واستنبط منها الأحكام الأصلية والفرعية، ثم استنبط بعد ذلك بطوناً وإشارات منحه الله فهمها، وهذه الإشارات لا بد لها من الاقتران بالظواهر والإيمان بها^(١). مثال هذه الإشارات قوله: "العباد في قبضة الحق"^(٢) وقوله تعالى: ﴿لَمَّا مِنْ حَابَةِ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾^(٣) لما هي متصرفة فيه، فالكل في قبضته من قضائه وفي قضائه^(٤). كذلك من إشارات: "إن سئلت من الظاهر الذي لا يعرف، والباطن الذي لا يُجهل فقل هو الحق"^(٥). لذلك يمكن القول أن بذور مذهب في وحدة الوجود يمكن ردها إلى القرآن الكريم، لما تحتمله الآية من تفسير ظاهر وباطن. ودليل ذلك ما أورده ابن عربي في الفصل الإلياسي من كتابه الفصوص حول قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(٦) وهذا دليل على ظهور الحق في صور أعيان الممكنات، وأنه هو - لا هي - الفاعل لكل شيء، والمؤثر في كل شيء، فالرامي على الحقيقة هو الحق ولكن في صورة محمدية، ولم يثبت الرمي للصورة من حيث هي صورة، بل من حيث هي مجلى للحق يُظهر الحق الأثر على يديها^(٧). كذلك يستند إلى الآية التي يفسرها تفسيراً يثبت رؤيته للوحدة الكاملة للوجود بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتُوهُ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٨) ويقصد من ذلك أنه أي جهة تتوجهوا في الظاهر والباطن فثم وجه الله، أي ذات الله المتجلية في صفاته، والله الإشراق على قلوبكم بالظهور بها والتجلي لها بصفة جماله

(١) البرزنجي (أحمد بن عبد الرسول)، الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي، مخطوط، مكتبة خاصة، ورقة ٣٠.

(٢) ابن عربي، كتاب التراجم، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، (الهند)، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٥١.

(٣) سورة هود، الآية: ٥٦ ك.

(٤) البرزنجي، المصدر السابق، ص ٥١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٦) سورة الأنفال، الآية: ١٧م.

(٧) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٨) سورة البقرة، الآية: ١٥م.

حالة شهودكم وفنائكم... فأني جهة تتوجهوا حينئذ فتم وجه الله، لم يكن شيء إلا به وحده، عليم بكل العلوم والمعلومات...^(١) لذلك لم يجد ابن عربي أية صعوبة في أن يجد لكل فكرة، بل ولكل إشارة ما يؤيدها في القرآن الكريم سواء أكانت فكرته عن الوجود المطلق أو في الوحدة والكثرة أو الأحدية بحيث تتسق ومنطق مذهبه، والآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٢) يقول فيها: "فإنه القائم على كل شيء، القائم به كل شيء"^(٣) وهو في ذلك شأنه شأن الصوفية باستخدامه الإشارات وعدم التوضيح بل يعتمد إلى التلميح والتلويح، ويستخدم الإشارات عمداً مبرراً هذا المسلك بغموض الفكرة تارة، وتارة أنه لا يملك نفسه فيما يطرح من أفكار، ويرد ذلك إلى أن نمط كتبه لا يخضع للمنطق والنظام والترابط الفكري بل هي إلقاء ربّاني يلقى في روع الفرد ويعلمه ما لا يعلمه، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "جميع ما أكتبه في تصانيفي ليس هو عن فكر ولا روية، إنما هو عن نفث"^(٤) في روعي من ملك الإلهام"^(٥) وهذا يدلنا بصراحة لا مواربة فيها أن ابن عربي لم يكن آخذاً عن غيره، ولا مقلداً لأحد، بل هو وارث إراثاً نبوياً، تابعاً لخطواته، لذلك فعلمه منه وهبه من الله يمنحها لخاصته، وقد ألمح إلى ذلك بقوله: "وقد أمرنا رسول الله أن نعطي كل ذي حق حقه، ولا نفعل ذلك حتى نعلم ما يستحقه كل ذي حق من الحق، وليس إلا بتبيين الحق لنا ذلك، ولذلك أضافه إليه تعالى فقال: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾"^(٥)، ﴿وَمِنْ بَيِّنَاتِ الْحِكْمَةِ

(١) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، ص ٨٠.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٤٤.

(٣) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل، الجزء الأول، ص ٥١.

(٤) النفث: أحد طرق العلم الإلهي كالإلقاء والإملاء... يقول ابن عربي عن نفث الأنبياء: فإن النبي ﷺ يقول: إن روح القدس نفث في روعي ولا يكون النفث إلا ريحاً بريق، (فتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٧٠). ويقول الشعراني: النفث في الروح من وحي القدس، لكن ما هو مثل وحي الكلام ووحى الإلهام تكن من أهل ذي الجلال والإكرام. (انظر الشعراني، الكبريت الأحمر، هامش اليواقيت، الجزء الأول، ص ٤).

(٥) الشعراني، اليواقيت، ص ٢٤.

(٥) سورة ص، الآية: ٢٠.

فقد أوتي خيراً كثيراً^(١) فما يعلمها إلا من أوتيها فهي هبة من الله تعالى كما وهبنا وجود أعياننا ولم تكن شيئاً وجودياً، فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلّمه بالإلهام والإلقاء، وبإنزال الروح الأمين على قلبه، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبت فيه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفت روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلفين - بكسر اللام - فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله محمد ﷺ، فلا رسول بعده... ولا نبيّ يشرّع ولا يكلف، وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرّعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة^(٢).

ولما كان ابن عربي تابعاً للرسول ﷺ ووارثاً له ومقتدياً به فهو لم يدع النبوة، إذ أن النبوة أي نبوة التشريع قد أغلق بابها، لذا فكل ما نسب إليه من ادعاءات فهو من باب الدسّ إذ لم ينج من الحاقدين عليه الذين رموه بالباطل والكفر والزندقة، فهو يخبرهم عن حال النبوة وعن تبرّيه من كل تهمة مبيناً حقيقة أمره وما خصّه به الله من فيضه ونعمه فيقول:

الله أنشأ من طيّ وخولان جسمي فعدّلني خلقاً وسّواني
وأنشأ الحق لي روحاً مطهّرة فليس بنيان غيري مثل بنياني
إنّي لأعرف روحاً كان ينزل بي من فوق سبع سماوات بفرقان^(٣)
أما بشأن النبوة:

وما أنا مدّع في ذلك من نبأ من الإله ولكن جوّد وإحسان،
إن النبوة بيت بيننا غلق وبينه موثق بقفل إيمان^(٤)

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

ويضيف قائلاً: "وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهم متوهم أني وأمثالي أدعي النبوة، لا والله، ما بقي إلا ميراث وسلوك على مدرجة محمد رسول الله ﷺ خاصة وإن كان للناس عامة ولنا ولأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقي الله علينا منها مثل المبشرات ومكارم الأخلاق، ومثل حفظ القرآن إذا استظهره الإنسان، فإن هذا وأمثاله من أجزاء النبوة الموروثة... فكل شرع ظهر، وكل علم إنما هو ميراث محمدي في كل زمان... ولهذا أوتي جوامع الكلم..."^(١). ويذكر الشعراني: "أن كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال"^(٢). إذن فهو يخضع في كل علومه ومعارفه إلى تصرف الحق دون إرادة منه، فيكون علمه والحال كذلك ليس من علوم أهل النظر والفكر، إنما هو علم إلهي إلهامي يناله من الله، وهو العلم اللدني الذي لا دخل للعقل في صياغته وإخراجه، وفيه يصور نفسه عاكفاً على باب الحضرة الإلهية رهينة لملك الإلهام مراقباً لتلقي الجود والكرم منه. يقول: "اعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملئ لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده، وذلك شبيه بقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾"^(٣) بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاء تتقدمها وتتأخرها"^(٤). بل يضيف إلى ذلك موضعاً التزامه بالأمر الرباني في مؤلفاته إذ يقول: "فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري نحن منه مجرى المؤلفين، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية... فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمرٌ ما بادرت لامتثاله، وألفته على حسب ما يُحدّ لها من الأمر"^(٥). ويقول أيضاً: "نحن بحمد الله لا نعتمد في جميع ما نقوله إلا على ما يلقيه الله تعالى في قلوبنا لا على ما تحتمله الألفاظ"^(٦)، ولهذا ميزه أبو العلا عفيفي

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٦. (الحديث سبق تخريجه).

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى الأحمر، ص ٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٣٨.

(٤) الشعراني، المصدر السابق، ص ٥.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٦) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣٦. (انظر اليواقيت للشعراني، ص ٢٤).

عن أي صوفي آخر "ممن وهب موهبة في التأويل على فهم نصوص القرآن الكريم، وقلب معانيها وتوجيهها كما يشاء لها..."^(١) إنما هو صوفي حافظ على ذلك في حدود التصوف وإفهامه للآخرين حيث يقول "وكل ما لا يقبل التأويل عندي أو لا أحتاج إليه، فما أوردته أصلاً، ولا أزعجني بلغت الحد فيما أوردته، كلا فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت، وعلم الله لا يتقيد بما علمت... فما أولته إلا قليلاً ليُعلم به أن للفهم إليه سبيلاً..."^(٢).

وإذا تساءلنا: هل يتناقض هذا الموقف مع ما يذهب إليه ابن عربي من الدعوة إلى عدم التأويل للآيات القرآنية، خاصة أنه يقول: "ياك والتأويل، فإنك لا تظفر بطائر، ومتعلق الإيمان إنما هو بما أنزل الله من الألفاظ لا بما أوله عقلك"^(٣). يمكننا أن نقول إنه ربما قصد بذلك تأويل العقل العادي لهذه الآيات، وذلك استناداً إلى موقف المدافعين عنه، والذين يرون أن تأويله هو نوع من الإلهام الروحي كما بين لنا ذلك الجيلي والبرزنجي والناقلي في دفاعهم عنه، وأن علمه كما ذكر الشعراني علم وهبي من الله لا دخل للعقل فيه لما عُرِف عن العقل من القصور عن إدراك الحقيقة ولا يعول عليه في ذلك، إذ أن من أول كلام الله فقد أضجعه، ومن نزّاهه عن التأويل فقد أقامه، فإن الفكر غير معصوم من الخطأ حيث يقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...﴾^(٤) إذ العلوم على قسمين موهوبة وهو قوله تعالى ﴿لَا كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِمْ﴾^(٥) وهي نتيجة التقوى، ومكتسبة وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَحَدَّثَ أَرْجُلُهُ﴾^(٦) يشير إلى كدّهم واجتهادهم وهم أهل الاقتصاد... والذين أكلوا من فوقهم

(١) عفيفي (أبو العلا)، مقال من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب،

جامعة القاهرة، ١٩٣٣، ص ٢٣.

(٢) ابن عربي، تفسير القرآن، ص ٥.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت، الجزء الأول، ص ١٠٥.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

(٦) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

هم الذين أقاموا كتاب الله وما أنزل إليهم من ربهم... "ومنهم من أقاموا الكتاب من رقدته، فإن التأويل من العلماء أضجعه بعدما كان قائماً، فجاء من وفقه الله فأقامه من رقدته، أي نزّهه عن تأويله والتعمل فيه بفكره فقام بعبادة ربه وسأله أن يوفقه على مراده... فأعطاهم الله العلم غير مشوب، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١) يعلمهم الحق ما يؤلّ إليه هذا اللفظ المنزل المرقوم، وما أودع فيه من المعاني من غير فكر فيه، إذ كان الفكر في نفسه غير معصوم من الغلط في حق كل أحد"^(٢). ورغم ذلك كله، لم يكن ابن عربي أول من أول القرآن تأويلاً صوفياً، فقد سبقه إلى ذلك كبار الصوفية أمثال المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) والجنيدي (ت ٢٩٧هـ) وأبي طالب المكي (ت ٣٢٨هـ) والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وكان لكل منهم طريقته في التأويل وفهمه الخاص للنص المؤول، لذا يُعتبر أن دين ابن عربي لهؤلاء كبير، لكنه لم يحافظ على ما بلغه من مستوى التأويل... بل تفرّد عنهم جميعاً لما له من سعة اطلاع وثقافة. فهو أكثرهم إماماً بالتراث الإسلامي الديني والعقلي والروحي لذا فقد استغل علمه هذا على غزارته في تأويله للقرآن والحديث على نحو لا يدانيه فيه صوفي آخر^(٣).

ومما يراه أبو العلا عفيفي في هذا الشأن أن ابن عربي في فهمه للآيات على اختلافها يأخذها على نواح شتى، فهو في فهمه لآيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة... فإنه في آيات المعتقدات لا يأخذ إلا بمعانيها الباطنة. وقد ظهر ذلك بصورة واضحة في كتابه فصوص الحكم، فهو لم يشرح مذهبه فيه شرحاً فلسفياً أو فلسفياً صوفياً بعيد الصلة عن نصوص القرآن والحديث، بل اتخذ من هذه النصوص سياجاً لأفكاره، وإطاراً ينسج فيه خيوط مذهبه، معتمداً المنهج الذي تفرّد به هو وأمثاله، وهو

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٥٩٤.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، مصر، ص ٨.

التأويل، بحيث استخلص منه المعاني التي ينطوي عليها مذهبه في وحدة الوجود^(١).
لذلك نراه يطلب من سامعيه التسليم والتصديق لأن ذلك من أقل درجات الأدب مع أهل
الطريق^(٢).

- الحديث:

الترمذ ابن عربي في تصوفه بما جاء في الكتاب والسنة، يتّضح ذلك من قوله:
"إعلم أنني لم أقرر بحمد الله تعالى في كتابي هذا ولا في غيره قط أمراً غير مشروع،
وما خرجت عن الكتاب والسنة في شيء من تصانيفي"^(٣). كما أنه يستند إلى الأحاديث
القدسية ويشرحها بما يتفق ومذهبه، ويتخذ من الأحاديث المروية عن الرسول ما يثبت
به موقفه في منحاه الصوفي. وأشهرها حديث الخلق والكنزية، ذلك أنه تعالى لما أراد
أن يعرف نفسه أوجد العالم وتعرّف إليهم، فعرفوه على قدرهم. فقال: "كنت كنزاً مخفياً
لم أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني..."^(٤) ففي هذا القول يكمن سرّ الخلق
والتعرف إلى الحق، وهذا ما يدّعي الصوفية صحته. كذلك الحديث القدسي الذي يجعل
من القلب عرش الرب ومكان السّعة، يعتمد الصوفية في تحديد مكان حلول الرب في

(١) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، البواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٤.

(٤) الحديث: قال السخاوي في المقاصد ٣٢٧ ليس من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح،
ولا ضعيف، وقال في كشف الخفاء ١٣٢/٢: قال القاري لكن معناه صحيح مستفاد من
قوله: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾. أي ليعرفون كما فسره ابن عباس رضي الله
عنهما. وهو واقع في كلام الصوفية واعتمده وبنوا عليه أصولاً لهم. (المعجم الصوفي
١٢٦٦). وقال ابن تيمية ليس من كلام النبي عليه الصلاة والسلام ولا يعرف له سند
صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي والعسقلاني. لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى:
﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾. أي ليعرفون... (انظر الأسرار المرفوعة، حديث رقم
٣٥٣، ص ٢٧٣. فتاوى ابن تيمية، م ١٨، ص ٣٧٦). (انظر الفتوحات، الجزء الأول، ص
٣٣١).

قلب العبد، وهو كما أخبر ﷺ عن ربه قوله: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"^(١) فالحق وسع قلب عبده المؤمن، فنزول القرآن في قلب المؤمن هو نزول الحق فيه فيكلم الحق هذا العبد من سرّه في سرّه، وهو قولهم حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة...ولما كان القلب من العالم الأعلى، واللسان من العالم الأنزل، وكان الحق منزله قلب العبد وهو المتكلم وهو في القلب واحد العين، والحروف من عالم اللسان، ففصل اللسان الآيات وتلا بعضها بعضاً..^(٢) وهكذا فقد جعل أهل الله القلب كالمصحف الذي يحوي كلام الله، كالقلب في اتساعه للحق جلّ وعلا حين ضاقت عنه السماء والأرض، كما أمر بتنزيه القلب من أن يكون فيه دنس من دخول الأغيار فيه.

ويتجلى الحب الإلهي للعبد بمدى مثابرتة على تأدية النوافل بعد التحقق بأعمال أعضائه الشرعية على أتمّها، فهو في تأديته الفرض عبودية الاضطرار. وفي تأدية الفرع وهو النّفال عبودية الاختيار، فيكون الحق فيها سمع العبد وبصره وموضع رعايته، فمن تحقق بها نال أسرار الاختصاص، فيسمع بسمع الله، ويبصر ببصره وفي

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٩٤.

الحديث: "ما وسعني أرضي ولا سمائي". قال السخاوي: ذكره الغزالي في الإحياء. وقال مخرجه الحافظ العراقي: لم أر له أصلاً. وقال ابن تيمية: هو مذكور في الإسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ. وفي "الذيل" وهو كما قال: ومعناه وسع قلبه الإيمان بي وبمحبتي... وقال الزركشي: وضعه الملاحدة. وقال السيوطي: أخرجه أحمد في "الزهد" عن وهب بن منبه قال: إن السماوات والعرش صعقن عن أن يسعني ووسعني قلب عبدي المؤمن. ويرى عبد الغني النابلسي أنها مطابقة لما نزل في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَوْعِدُهُمْ يُبْرَأُ﴾ وقال تعالى: ﴿مَوْعِدُهُمْ إِلَيْكُمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (انظر الأسرار المرفوعة، ص ٣١٠، حديث رقم ٤٢٣. كذلك النابلسي في كتاب الوجود الحق، تحقيق الدكتور بكري علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥، ص ١١٢).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٦٦.

ذلك إشارة لقوله: "اعلم يا بني أن كل من تحقق بهذه الأعمال - أي أعمال الأعضاء الشرعية - ورسخت قدمه فيها، وصحّ اتصافه بها، فإن الله سبحانه وتعالى قد أجرى عادته لأهلها المتحققين بحقائقها أن يهبهم أسرار الاختصاص التي هي حرام على غيرهم، الموقوفة على الأسباب، وتسمى شواهد الحال الغيبي والتحقق الملكوتي، وهذا السر الخفي المرموز في قوله تعالى على لسان رسوله ﷺ ولا يزال عبيدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطيته، ولئن استعاذ بي لأعيذنه...^(١)، فتأبر على أداء ما يصح به وجود هذه المحبة الإلهية"^(٢).

والأحاديث المروية عنه ﷺ في حقه تعالى كثيرة، فهو يستشهد بكلام للغزالي في المصنوع الكبير قوله: "ليس لله تعالى مثل" كما قال "ليس كمثله شيء" ولكن له مثال، وقول النبي ﷺ: "أن الله تعالى خلق آدم على صورته"^(٣) (حديث صحيح) إشارة إلى مثل هذا المثال. فإنه لما كان تعالى وتقدس موجوداً قائماً بنفسه، حياً سميعاً، بصيراً، عالماً، قادراً، متكلاً، فالإنسان كذلك، ولو لم يكن الإنسان موصوفاً بهذه الأوصاف لم يعرف الله تعالى، ولذلك قال النبي ﷺ "من عرف نفسه عرف

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ٥٧.

الحديث: سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٤٩.

(٣) الحديث: إن الله خلق آدم على صورته وطوله ستون ذراعاً. رواه البخاري وأحمد في مسنده عن أبي ریحانة ومسلم عن أبي هريرة، ورواه عنه الطبراني وغيره. (فيض القدير ٤٤٧/٢) كما رواه الترمذي عن ابن مسعود، وتكلم الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال، الجزء الأول، ص ٦٠٣، عن حمدان بن الهيثم أحد رواة هذا الحديث في سبب تأويله (البابي الحلبي، مصر). كذلك رواه الطبراني عن أبي إمامة وابن عمر وجابر (كشف الخفاء، الجزء الأول، ص ٢٢٤) وقال عنه ابن عربي حديث صحيح.

ربه^(١) ولذلك يعول ابن عربي على معرفة النفس للوصول إلى معرفة الرب، لأن الله خلق آدم على صورته، ولما كانت المعرفة القلبية قائمة على التجلي والمشاهدة، فإن ذلك يقود إلى رؤية الحق، وقد جاء بقوله: "من أراد أن يرى الحق فليرى نفسه"^(٢) فكما أن من عرف نفسه عرف ربه، كذلك من رأى نفسه فقد رأى ربه، أو من رأى ربه

(١) الحديث: "من عرف نفسه فقد عرف ربه". قال ابن تيمية: موضوع. وقال النووي قبله: ليس بثابت. وقال أبو المظفر السمعاني في القواطع: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي "يعني من قوله". وقال ابن الغرس نقلاً عن النووي أنه ليس بثابت، قال: لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث، كالشيخ محي الدين بن عربي وغيره. وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال: "هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية، فقد صح عندنا من طريق الكشف" (ابن عربي، الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ: من عرف نفسه فقد عرف ربه، مكتبة القاهرة، مصر، ص ١٤). وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه في حديث: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" وهو من الكتب الموجودة في الحاوي للفتاوي للسيوطي. وقال النجم: قلت وقع في أدب الدنيا والدين للماوردي عن عائشة: سئل رسول الله ﷺ من أعرف الناس بربه، قال أعرفه بنفسه (كتاب رد المتشابه لابن عربي، ص ٢٢٢). (انظر الأسرار المرفوعة، ص ٣٥١). وقال الفيروزآبادي في الرد على المعتضيين على الشيخ ابن عربي "ليس من الأحاديث النبوية على أن أكثر الناس يجعلونه حديثاً عن النبي ﷺ ولا يصح أصلاً وإنما يرويه من الإسرائيليات... (يا إنسان إعرف نفسك تعرف ربك). وقد يكون هذا أثر سقراطي مما تعود قوله الفلاسفة، فسقاط له شعار كان معلقاً على معبد دلفي (اعرف نفسك) ولكن الحديث كما ورد عن النبي ﷺ حين سئل: من أعرف الناس بربه؟ قال أعرفهم بنفسه، وقد ذكر بعضهم أن الشيخ محي الدين قال: "هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية، فقد صح عندنا من طريق الكشف، (ابن عربي، رد المتشابه، ص ٢٢٢، هامش ٩٢) (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تخريج محمد ناصر الألباني، ط ثانية، دمشق، ١٣٨٤هـ، القاموس المحيط ٢/٣٧).

انظر ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، ص ٤٦.
ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢٣.

(٢)

رأى نفسه. ومما يراه أبو العلا عفيفي أن ابن عربي هنا يفهم الحديث فهماً خاصاً يتمشى مع مذهبه في وحدة الوجود، فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه من حيث أنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه، بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه، لأن نفسه هي المظهر الخارجي لربه، أو هي المرآة التي يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه، والمراد بالرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين، وكل نسبة أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين، منزّه عن كل معرفة وإدراك، أما الحق الذي يُعرف ويُدرك فهو الحق الظاهر، وليس الحق الظاهر سوى العالم، ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه، فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه^(١)... ومما يراه ابن عربي في هذا الصدد أن الشرع لدى العارفين قد أغلق في هذا القول باب العلم بالله بأنه لا يصل أحد إلى معرفة نفسه، فإن النفس لا تُعقل مجردة عن علاقتها بهيكل تدبره، مُنَوَّراً^(*) كان أو مظلماً^(**)، فلا تُعقل... ولذلك فإن "الله" لا يُعقل إلا إلهاً، غير إله لا يُعقل... وإذا لم يعقل مجرداً^(***) عن العالم فلم تُعقل ذاته، ولا شُهِدَتْ من حيث هي، فأشبه العلم به العلم بالنفس، والجامع عدم التجريد، وتخلص حقيقة ذاته من العلاقة التي بين الله وبين العالم...^(٢) وهذا الأمر يوقع العبد في الحيرة، ولذا قال رحمه الله: «وقل ربي زكيني علماً»^(٣) فيرى في هذا القول توجهاً نحو ازدياد المعرفة، "فكلما زاد علماً زاد أيضاً كشافاً واتساعاً

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص. ٣٢٤-٣٢٥.

(*) النور: كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب.

(**) الظلمة: قد يطلق على العلم بالذات، فإنها لا يُكشف معها غيرها.

(***) التجريد: إمطة السوى والكون عن القلب والسر.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢٣.

(٣) سورة طه، الآية: ١١٤.

وانشراحاً وتنزهاً من الوجوه التي سمرت عن برآقها وظهرت من وراء ستورها،
فارتفع الضيق والحر، وشوهد الكمال في النقص"^(١).

ويعمد ابن عربي إلى أبرز الدور الفاعل للعلماء وما يكمن فيه من الأسرار،
فيرى في حديث "العلماء" الذي يسوقه الصوفية خير مثال للدلالة على وجود الحق دلالة
واضحة فيثبت مدى عمقه في هذا الشأن، وينفي عن الحق صفة الفوقية والتحتية إذ لا
يجوز في حقه تعالى تحديد جهاته بما تحدد به الموجودات، ويجيب الرسول ﷺ حين
سأله السائل عن أيّية الرب وتحديد مكان وجوده قبل الخلق: أين كان ربنا قبل أن
يخلق الخلق؟ فقال: "... كان جلّ وتعالى في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء"^(٢)،
وهو أول مظهر إلهي ظهر فيه، سرى فيه النور الذاتي..."^(٣) ويبين أن للعلماء معانٍ
عدة: "فالعلماء أصل الأشياء والصور كلها، وهو أول فرع ظهر من أصل فهو نجم لا
شجر... وهو الأرض... وهو الدائرة المحيطة، وهو فلك الإشارات والنقط التي في
الدائرة مثال أعيان الأرواح المهمة والنقطة العظمى..."^(٤) وهذا العلم من حيث
الإيجاد والخلق هو "الحق المخلوق به كل شيء وسمي الحق لأنه عين النفس... فلهذا
قلنا في الأشخاص إنها مخلوقة من وجود لا من عدم فإن الأصل على هذا كان وهو
العلماء من النفس وهو وجود، وهو عين الحق المخلوق به، وأجناس العالم مخلوقون
من العلماء، وأشخاص العالم مخلوقون من العلماء أيضاً..."^(٥) وفي أصل هذا العلم
يقول ﷺ في الحديث: "إن نفس الرحمن يأتيني من قبل اليمن"^(٦). ويعزو سبب تسمية

(١) ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٦.

(٢) الحديث: أخرجه الترمذي في جامعه في التفسير، ج ٨، ص ٢٧٠ عن ابن رزين، وقال أبو
عيسى هذا حديث حسن، وابن ماجه في المقدمة ٦٤/١، وأحمد في مسنده ١١/٤ و ١٢ عن
ابن رزين. ورواه البخاري في توحيده أيضاً.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٤٨.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٢٠.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣١٠.

(٦) الحديث: قال العراقي: لم أجد له أصلاً. وجاء في مسند أحمد ٥٤١/٢ حدثنا عبد الله عن
أبي، عن عصام عن خالد عن جرير عن شديد أبي روح أن أعرابياً أتى أبا هريرة فقال: يا
أبا هريرة حدثنا عن النبي ﷺ فذكر الحديث فقال: قال النبي ﷺ: "ألا إن الإيمان يمان،
والحكمة يمانية وأجد نفس ربكم من قبل اليمن". وعلى هذا فإن قول الحافظ العراقي يخرج
على أنه ليس له أصلاً بهذا اللفظ والله أعلم (انظر مجمع الزوائد ٥٥/١٠).

العماء بنفس الرحمن إلى أن "انتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه إلهاً لا من كونه رحماناً فقط، فجميع الموجدات ظهرت في العماء "يكن أو باليد الإلهية أو باليدين" إلا العماء، فظهوره بالنفس خاصة... وكان أصل ذلك حكم الحب، والحب له الحركة في المحب، والنفس حركة شوقية لمن تعشق به. وتعلق له في ذلك التنفس لذة. وقد قال تعالى كما ورد "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف، فبهذا الحب وقع التنفس، فظهر النفس، فكان العماء، فلماذا أوقع عليه اسم العماء الشارح...^(١) فالعماء تبطن فيه الرحمة لأنه أول صورة عن نفس الرحمن "أول صورة قيل نفس الرحمن صورة العماء، فهو بخار رحماني فيه الرحمة، بل هو عين الرحمة، فكان ذلك أول ظرف قبله وجود الحق...^(٢) "فالعماء من حيث هو وصف للحق فهو وصف إلهي، ومن حيث هو وصف للعالم هو وصف كياني، فتختلف عليه الأوصاف لاختلاف أعيان الموصوفين"^(٣). ويعتبر الشعراني أن هذه المسألة تخفى عن العقل فقال: إن كان العماء كالعرش فالسؤال باقي في السائل، وإن قصد بالخلق كل ما سوى الله، فما العماء؟ قال: وهي مسألة في غاية الخفاء"^(٤) ويرى أن "المراد بالنفس هو العماء الذي هو البخار المسمى بالحق المخلوق به... وليس هو الهواء". ولهذا قال ﷺ في صفة العماء...: "ليس تحته هواء وليس فوقه هواء، بمعنى أن له صفة الفوق والتحت، أما عن الفوق فمن كون الحق نسب إلى نفسه أنه فيه، وأما التحت فمن حيث كون العالم فيه، فلو كان العماء هواء لكان مخلوقاً والحديث أثبت أن العماء كان قبل خلق الخلق"^(٥) وهذا ما يثبت قوله ﷺ في حقه تعالى: "كان الله ولا شيء معه"^(٦) ولم يرد عن المخبر عن الله

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣١٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٣٠.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٣.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٦١.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ١٣٢-١٣٣.

(٦) الحديث: رواه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة، وفي رواية ولا شيء غيره، وفي رواية ولم يكن شيء قبله، قال القاري: ثابت ولكن الزيادة وهي قوله: وهو الآن على ما عليه كان من كلام الصوفية. وقال النجم: ذكر ابن عربي في الفتوحات أنها مدرجة في الخبر، وقول الرسول ﷺ كان الله ولا شيء غيره وكان عرشه على الماء. رواه أحمد والبخاري من حديث عمران بن حصين والترمذي وغيرهم. (كشف الخفاء للعجلوني، الجزء الثاني، ص ١٣٠).

ما ذكره علماء الرسوم وأدرجوه في هذا الخبر بقولهم: "وهو الآن على ما عليه كان فهو سبحانه ﴿كَلَّ يَوْمَهُهُ هُنِي شَان﴾. فلا يصح عليه البقاء على ما هو عليه أو ما كان عليه. ويرى ابن عربي في الأحاديث المروية عنه عليه السلام: "أنها بحور لا سواحل لها، ولكن لا بد لنا أن نظهر منها قدر ما يليق بهذا الكتاب حتى نستوفيها على مقتضى ما تعطيه مرتبة هذا الكون..."^(١).

وقد ردَّ عبد الكريم الجيلي تهمة الكفر والزندقة عن ابن عربي ممَّن اتَّهموه بالخروج عن السنَّة، واصفاً إياه بأنه "زبدة خلاصة صفوة خاصة الخاصة، وأخذة عن الكتاب والسنَّة بطريق عُرِف بها وهي طريق التقوى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ﴾^(٢) وقوله عليه السلام "من عمل بما يعلم علمه الله علم ما لا يعلم"^(٣)^(٤) كذلك يدفع عنه المزاجي^(*)، تهمة الخروج عن الشريعة فيتساءل: كيف خرج عن الهدي المحمدي وهو القائل عن ربه عزَّ وجل: كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده... الحديث. ويقول في حقه: "فهو يرفع قواعد الإسلام إلى عليين، ويجمع إليها من الحقائق الجليلة التي تطيقها أسماع القاصرين، ويسقي أصوله لأثمار الأحوال السنيَّة في قلوب الموقنين، فلذلك صاروا على كتبه عاكفين ولقوله مستحسنين، ولو رجعت إلى الله لعلمت ما عنده للمقربين"^(٥).

(١) ابن عربي، كتاب منزل القطب ومقامه وحاله (رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، ص ١٦).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢م.

(٣) الحديث: لم يوجد له أصل كما في (المختصر) ومعناه صحيح مستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم" والله أعلم. (الأسرار المرفوعة حديث رقم ٤٥٠، ص ٣٢٥).

(٤) عبد الكريم الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار لابن عربي، مخطوط، ص ٢.

(*) محمد بن محمد بن أبي القاسم، أبو عبد الله المزجاجي (٧٥٣-٨٢٩هـ) صوفي من أهل زبيد، باليمن، ابتنى بزبيد مسجداً حسناً، وقف فيه مكتبة كبيرة جمعها من فنون مختلفة، له هداية السالك إلى أهدى المسالك، (الضوء اللامع، الجزء التاسع، ص ١١٨، (120) 147-2: Brock).

(٥) المزجاجي: رسالة في الرد على الرد ملحد الشيخ محي الدين بن عربي، مخطوط. مكتبة رياض المالح، دمشق من غير ترقيم. أسماها إمحاض النصيحة الصحيحة عن أمراض باطل النصيحة النطيحة نطحها قرون جهل صاحبها فصارت جيفة مريخة). رقم ٦٩٦، تحمل إسم مالكا الأول في المنصورة سنة ١٢٥٧هـ.

وقد تضاربت آراء المستشرقين حول طبيعة مذهب ابن عربي واعتبره "نيكلسون" "ودي ماتيو" إنه لم يخرج عن الدوائر الإسلامية في أقواله ولم يستند إلى مصادر خارجة عن الكتاب والسنة، على حين ردّ ماسينيون حقيقة مذهب إلى أصول أجنبية بعيدة في الزمن وجعله مقلداً لها ومتأثراً بها في بناء هذا المذهب.

فقد أيد "نيكلسون" موقف ابن عربي بأن مذهب ليس بعنصر أجنبي دخل إلى التصوف من خارج الدائرة الإسلامية، فهو يرى فيه مذهب الوحدة الربانية، فحيث "أن الله كان ولا شيء معه" فليس هناك فاعل إلا هو، ولا فعل إلا فعله هو ﴿وما رهيبت إذ رهيبت ولكن الله رهي﴾^(١) فيرى فيه مذهباً موجوداً في القرآن لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(٢) ^(٣). ومما يراه عفيفي في هذا الصدد أن الآيات ليس فيها وحدة وجود، إنما يرى أن المتصوفة في هذا المذهب قد وجدوا مادة خصبة للقول بوحدة الوجود، وعليه، فقد كان القول بوحدة الوجود نتيجة إدراك ذوقي في أحوال وجدهم، ولم تكن وليدة النظر الفكري الفلسفي^(٤).

وكذلك يرى "دي ماتيو" أن ابن عربي لم يستغل الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقيدة الإسلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم، بل هو استغلها وأعلن تمسكه بهما ليؤيد عقيدته في وحدة الوجود، وقد وضع ذلك في ديوان "ترجمان الأشواق" حيث تتضح نظريته القائلة بوجود ذات واحدة وجوهر واحد يختفي وراء صور الكائنات المتعددة^(٥). وهكذا يكون دي ماتيو إلى جانب نيكلسون من المؤيدين لمقالة ابن عربي وإشارته إلى مدى تمسكه بالقرآن والسنة. ورغم وجود مؤيدين لابن عربي نرى من الناحية الأخرى مستشرقاً آخر ينكر هذا القول ويردّ هذا المذهب إلى أصول مختلفة

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

(٣) نيكلسون (رينولد)، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/١٩٥١م، ص ٩٥.

(٤) نيكلسون (رينولد)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٨٨ وما بعدها.

(٥) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

متعددة ومتباينة ذات جذور بعيدة في التاريخ. فقد مال "ماسينيون" إلى القول بأن مصدرها هو قول الحلاج "بالنور المحمدي"، كما أن أصلها القديم وُجد في الغنوص الشرقي القديم، كما يرد ذلك إلى مزج فكرة النور المحمدي بفكرة العقل الفعّال الهلليانية، وأن ابن عربي هو أول من صرح بها، وأن الجيلي لم يدخل عليها سوى تعديلات طفيفة^(١).

وجملة القول أن ابن عربي صريح في كل ما جاء به صراحة لا مواربة فيها، فهو في استناده إلى الكتاب الكريم يشير إلى المواقع التي تثبت أقواله وتؤيد موقفه وذلك من خلال الآيات التي استند إليها والتي أولها بما يتفق وروح مذهبه، إضافة إلى الحديث القدسي عن الله تعالى والأحاديث المروية عنه ﷺ وكل هذا يبدو واضحاً في كلام ابن عربي ومدرسته من بعده، ومؤلفاته تترخر بما يوضح موقفه هذا، والذي يتضمن مذهبه، فكان ذلك الدعامة التي أقام عليها هو وأتباعه مذهبهم في التوحيد للوجود، وقد جعل هؤلاء القرآن والحديث عمدهم وعدتهم في الوصول إلى روح المذهب والحفاظ عليه ومهما يكن من الأمر فإنه وأن كان قد أخذ عليه الأخذ بالأحاديث الضعيفة أو الموضوعية، وهي التي لا تستند إلى قول رسول الله أو فعل رسول الله أو حاله ﷺ ولا يُعرف لها سند صحيح ولا ضعيف، إلا أنها مطابقة لما نزل في القرآن الكريم كحديث الخلق من الكنز بأنه مستفاد من قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُمُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢)، وقوله عن حديث (وسع قلب المؤمن لله) بأنه مستفاد من قوله تعالى ﴿وَنَعْنِ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٣). وما يراه ابن عربي في هذا الصدد إن الحديث إن لم يصح من طريق الرواية فهو صحيح عنده من طريق الكشف^(٤). وهذا هو حال الصوفية في أخذهم بالأحاديث القدسية بما يتفق عندهم ومواجيدهم وأذواقهم بمطابقة ذلك لآيات الكتاب المبين وما يستشفونه في معانيها دلالة على تلك الأحاديث.

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٦ - ١٩٦٧م، ص.ص ٧١-٧٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية، ٥٦.

(٣) سورة ق، الآية ١٦ ك.

(٤) ابن عربي، الرسالة الوجودية في معنى قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه، مكتبة القاهرة،

مصر، ص ١٤.

ومن هنا كان موقف الغزالي الناقد للصوفية في استنادهم إلى الحديث لقوله بأن بضاعة الحديث "مزجاة" أي قليلة، لأن أهمية الحديث كما يرى تظهر من خلال الإسناد إلى ما قاله رسول الله أو لم يقل به رسول الله. ولما كان الحديث ينقسم إلى الحديث الصحيح والحسن والضعيف، وكان الصحيح ينقسم إلى صحيح لذاته أو صحيح لغيره، والحسن حسن لذاته أو لغيره، والضعيف لذاته أو لغيره، كان علينا أن نأخذ بأحاديث الثقة التي لا يدخلها شك أو كذب أو غرابة أي الأحاديث المسندة إلى ذوي عقل وفهم وصدق. ولكن ابن عربي كما نراه يدعو صراحة لمن أراد أن يحفظ عقيدته من الشبه والضلالات فليأخذ من القرآن العظيم، فإنه "متواتر قطعي، معصوم بخلاف من يأخذ عقيدته من طريق الفكر والنظر من غير أن يعضده شرع أو كشف كما مر^(١). وقد شهد له أبو طاهر المزني الشاذلي أنه رجل كامل بإجماع المحققين. والكامل لا يصح في حقه شطح عن ظاهر الكتاب والسنة، لأن الشارع آمنه على شريعته^(٢). وهذا يؤيد قول ابن عربي حيث قال: "ليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ﷺ، فعملونا كلها محفوظة من الخطأ"^(٣). كما أنه لم يحذ عن الكتاب والسنة في كل مصنفاته مما يثبت صحة عقيدته وصدق مذهبه ويستوجب عدم الطعن فيها أو تكذيبها والتكتر لها.

- علم الكلام:

علم الكلام ويسمى أيضاً بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة الفقيه الأكبر بعلم النظر والاستدلال. ويسمى بعلم التوحيد والصفات، وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه. أما مسائل علم الكلام فهي عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع. وأما قضاياها فتتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجوائز الخلائق وانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في الميعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته.

(١) الشعراني، البواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٤.

وفي رأي بعض المتكلمين إن موضوع علم الكلام " ذات الله تعالى" إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله إما في الدنيا- كحدوث العالم- وإما في الآخرة- كالحشر- وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الأمام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أولاً، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا.

أما فائدة علم الكلام وغايته: فهي الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين، وأن تُبنى عليه العلوم الشرعية، أي يُبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها والكلام كما يراه الغزالي هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها بل رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق^(١). لذا فإن تسميته بأصول الدين لكونه أصل العلوم الشرعية لا بتنائها عليه^(٢).

أما من حيث تسميته بعلم التوحيد فإن العلم المتعلق بالأحكام الفرعية- أي العملية - يسمى علم الشرائع والأحكام (علم الفقه) وبالأحكام الأصلية- أي الاعتقادية- يسمى علم التوحيد والصفات. وقد جاءت تسميته بالكلام من حيث أنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، أو لأن أبوابه عنوانت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر التقاتل فيه. فعلم الكلام على هذا النحو هو علم وليس معرفة، إذ أن المعرفة حدس وذوق، بينما العلم يتضمن الحجاج واستخدام البراهين العقلية، والحجج المنطقية للدفاع عن العقائد الإيمانية، وهي العقائد النقلية والعقائد السمعية. فالأولى التي تُعلم عن الدين كالقرآن والحديث، والثانية التي سُمعت عن الشارع، والنقل والسمع بمعنى واحد.

ويعزى سبب نشأة هذا العلم إلى الفراغ الكبير الذي جاء عقب موت النبي ﷺ فاصبح المسلمون يواجهون مسؤوليات جسام كان عليهم التصدي لها والتغلب عليها خوفاً من هدم الصرح الإسلامي.

(١) النشار (علي سامي)، قراءات في الفلسفة، ط١، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ١٩٦٧، ص ٧٩-٨٠.

(٢) التهانوي: كشف اصطلاح الفنون، ج١، ص: ٢٢-٢٤.

واخطر هذه المسائل التي اشتد حولها الخلاف هي مسألة الخلافة التي كانت أول مسألة جوهرية تفرقت فيها كلمة المسلمين بعد موت النبي ﷺ وقامت من جرائها أهم الفرق الإسلامية في القرن الأول للهجرة، كالخوارج والشيعة والمرجئة وغيرها وكلها تدّعي الصديق في موقفها وتدافع عن نفسها مستندة إلى القرآن الكريم. فالخوارج تمسكوا بمطالبتهم بتطبيق المثل الإسلامية إلى حد الكمال وتشددوا في مواقفهم، والشيعة فيما ذهبوا إليه من أمر الوصية والعصمة، والمهدية والرجعة، والاشعرية فيما سلكته من الجمع بين النقل والعقل تدعيماً للأول بالثاني لم يكن إلا نتيجة ذلك التنافر الشديد من موقف المتمسكين بالنقل مع شيء من المبالغة وهم الحنابلة، وبين أولئك المتمسكين بالعقل مع شيء من المبالغة وهم المعتزلة. بذلك عمل الأشاعرة على الحل الوسط بين العقل والنقل.

كل هذا الصراع بين الفرق عمل على تدعيم علم الكلام وتقويته واعتباره من العلوم الإسلامية، ولكن ما هو دوره في مذهب ابن عربي؟ وإلى أي مدى تأثر به؟ وهل اخذ منه أم هو مجرد عنصر ثقافي شاع في عصره وشغل الفكر الإسلامي لفترة طويلة؟.

يبدو لنا أن ابن عربي كان على علم تام بمذاهب المتكلمين وأساليبهم وطرق جدلهم كما هو واضح في مناقشته لأرائهم، إلا أنه لا يتبع فرقة خاصة من فرقهم، بل يأخذ برأي الأشاعرة(*) في مسألة، ويرى رأي المعتزلة(**) في مسألة أخرى، وأحياناً

(*) الأشاعرة هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، وما نادى به الأشاعرة وقالوا به كان الأساس الذي قام عليه مذهب يرتكز على العقل والنقل داعماً الأول بالثاني بإيمان راسخ، تصدى للاجتهادات العقلية وتأويل الآيات المتشابهات وغيرها (الشهرستاني - الملل والنحل، ج ١، ص ١١٩) ويقول صاحب تاريخ بغداد أن مولده كان سنة ٢٦٠ هـ (الخطيب البغدادي، ج ١١، ص ٣٤٧) أما وفاته كانت بعد سنة عشرين، وقبل سنة ثلاثين وثلاثمائة.

(**) المعتزلة: هم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم أنواع الكلام، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصم، وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة والأصول التي هم عليها خمسة (الملطي: التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء، ص ٢٨).

يأخذ بطرف من الاثنين محاولاً التوفيق بينهما، وهكذا، وربما كان تأثيره بأساليب المتكلمين وطريقتهم في عرض المسائل أعظم من تأثيره بمذهبهم وآرائهم، إلا أنه لا يستعمل هذه الأساليب وهذه الطرق الجدلية كما يستعملها المتكلمون، بل هو يمزجها إلى حد كبير بشيء من التصوف كعادته^(١).

ويحدثنا ابن عربي في مقدمة الفتوحات عن دور هذا العلم بين سائر العلوم إذ يقوم فيه بحث العقائد على العقل والنظر فقط ولا سبيل إلى الكشف فيه فيقول: "قلنا وربما وقع عندي أن أجعل في هذا الكتاب أولاً فصلاً في العقائد المؤيدة بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة، ثم رأيت أن ذلك تشغيب على المتأهب الطالب للمزيد، المتعرض لنفحات الجود الإلهي بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية... فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه جلت هبته وعظمت منته من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة، فإنها وراء طور النظر العقلي، إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب (علم العقل) وهو "كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم"^(٢). ولهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد. وهذا ما دفع ابن عربي إلى القول بمنع المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه من التعرض لعلم الكلام والخوض فيه خوفاً من وقوعه في الخطأ والخروج عن حكم العامة، فيلتحق بصنف من أصناف أهل النظر والتأويل، وهنا يناقض ظاهر ما جاء به الشرع. والقرآن خير دليل على صحة العلم، لذلك يدعوا إلى التمسك به والاقتداء بالرسول الذي جاء به فيقول موضعاً لموقفه: "ثم نرجع إلى السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه من النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام، فمن ذلك أن

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٣، ص.ص ٢٣-٢٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣١.

العوام بلا خلاف من كل متشرّع صحيح العقل، إن عقائدهم سليمة وأنهم مسلمون، مع أنهم لم يطالعوا شيئاً من علم الكلام، ولا عرفوا مذاهب الخصوم، بل أبقاهم الله تعالى على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله تعالى بتلقيين الوالد المتشرّع أو المربي، وأنهم من معرفة الحق سبحانه وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر القرآن المبين، وهم فيه بحمد الله على صحة وصواب ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل... فالعامّة بحمد الله سليمة عقائدهم لأنهم تلقّوها... التلقّي الذي يجب القطع به... والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر أنه جاء به شخص ادّعى أنه رسول من عند الله تعالى، وأنه جاء بما يدل على صدقه... فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا وأنه جاء بهذا القرآن الذي بين أيدينا اليوم... فقد ثبت العلم به أنه النّبأ الحق والقول الفصل... وإذا كان الأمر على ما قلناه فيأخذ المتأهب عقيدته من القرآن العزيز، وهو بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول إذ قد حصل الدليل القاطع الذي عليه السيف معلّق...^(١) ولكن لما كان العوام على صدق عقيدتهم الفطرية ولا حاجة بهم إلى النظر في الأدلة لإثبات الإيمان لديهم، فليتركهم المتكلم على ما هم عليه ولا يكفر أحداً منهم.

إن ما هدف علم الكلام. ولماذا أنشأ المتكلمون مذهبهم هذا؟ فالإجابة واضحة لدى ابن عربي حيث يقول بصراحته المعهودة: "وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوا وصنّفوا فيه ما صنّفوه ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه رداً للخصوم الذين جحدوا الإله أو الصفات أو بعض الصفات أو الرسالة أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم أو الإعادة إلى هذه الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر وما يتعلق بهذا الصنف، وكانوا كافرين بالقرآن، مكذّبين به، جاحدين له، فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم على الطريقة التي زعموا أنها أدّتهم إلى إبطال ما ادّعيناه صحته خاصة حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم، فمهما برز في ميدان المجادلة بدّعي برز له أشعري، أو من كان من أصحاب النظر ولم يقتصر على

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص. ٣٤-٣٥.

السيف رغبة منهم وحرصاً على أن يردّوا واحداً إلى الإيمان والانتظام في سلك أمة محمد ﷺ بالبرهان... فالبرهان عندهم قائم مقام تلك المعجزة... فإن الراجع بالبرهان أصبح إسلاماً من الراجع بالسيف...^(١).

ولما كان الدور الذي يلعبه علم الكلام أقل شأنًا من الشرع لذا يدعو إلى الأخذ بالشرعية والاكتفاء بها لغناها في كل أمر فيقول: "فالعاقل من اشتغل اليوم بالعلوم الشرعية، فإن فيها غنية عن علم الكلام لقيام الدين بها، ولو أن الإنسان مات وهو لم يعرف الكلام على الجوهر والعرض لم يسأله الله تعالى عن ذلك يوم القيامة"^(٢)، ولما كان الشرع محل نزاع بين الآخذين به والمنكرين له، فلا سبيل لهدايتهم إلا بالاستدلال العقلي والتحقق به، فيقول: "ثم إذا احتاج إنسان إلى رد خصم حدث في بلاده ينكر الشرائع مثلاً، وجب علينا تجريد النظر في رد مذهبه، لكن بالأمور العقلية دون الاستدلال عليه بالشرع، كالبرهمي مثلاً فإنه لا يقبل دليل الشرع على إبطال ما انتحله من المذهب الغريب الذي يقدر في الشريعة، فإن الشرع هو محل النزاع بيننا وبينه، فلا يثبت، فلذلك قلنا ليس له دواء إلا رده بالنظر العقلي، فنداويه بنحو قولنا مثلاً أنظر بعقلك في هذه المسألة وحقق النظر..."^(٣).

لذلك فإن المتكلمين وضعوا علم الجوهر والعرض كركيزة أساسية في علمهم يقيمون عليها بناء أفكارهم وآرائهم دون الركون إلى شيء آخر "فلهذا رضي الله عنهم وضعوا علم الجوهر والعرض لا غير، ويكفي في المصنر منه واحد، فإذا كان الشخص مؤمناً بالقرآن أنه كلام الله قاطعاً به فليأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا ميل، فنزّه سبحانه نفسه أن يشبهه شيء من المخلوقات أو يشبه شيئاً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾"^(٤) وثبت كونه بصيراً... وثبت كونه متكلماً... وثبت كونه حياً... ففي القرآن العزيز للعاقل غنية كبيرة..."^(٥).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٥. (انظر الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢١).

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٢، ٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٥.

وبالسرغم مما أثاره علماء الكلام حول علمهم هذا من الأهمية إنما لم يغن شيئاً عن علم الشريعة كما يرى ابن عربي، ولكن لم يعمد إلى التجريح بهم حيث قال في الباب الثلاثين من الفتوحات أنه من شأن أهل الله تعالى أنهم لا يجرحون عقائد أحد من المسلمين وإنما شأنهم البحث عن منازع الاعتقادات ليعرفوا من أين انتحلها أهلها، وما الذي تجلى لها حتى اعتقدت ما اعتقدت وهل يؤثر ذلك في سعادتها أم لا^(١). ولذلك أشار إلى عدم أهمية علم الكلام على النحو الذي رآه علماء الكلام فقال: "فإنهم رضي الله عنهم اجتهدوا وخيراً قصدوا، وإن كان الذي تركوا أوجب عليهم من الذي شغلوا نفوسهم به.. وأن علم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي منه في البلد مثل الطبيب، والفقهاء العلماء بفروع الدين ليسوا كذلك، بل الناس محتاجون إلى الكثرة من علماء الشريعة، وفي الشريعة بحمد الله الغنية والكفاية"^(٢).

لذلك عمد ابن عربي إلى التحذير من الوقوع في خصومات بين المسلمين بسبب ما استحدثوه من علم الكلام أو غيره إلا في خروجهم عن النصّ فقال: "ليس من شأن أهل الله تعالى أن يتصدوا للرد على أحد من أهل الفرق الإسلامية إلا إن خالفوا النصوص أو خرقوا الإجماع، فمن تصدى للرد على أحد منهم فلا يأمن أنه ينكر عليهم أمراً هو حق في نفس الأمر، فإن أهل الإسلام ما داموا في دائرة الإسلام لا يعتقدون إلا حقاً أو ما فيه شبهة حق بخلاف من خرج عن الإسلام"^(٣).

وزيادة في الحرص فقد نهى ابن عربي عن الخوض في علم الكلام خوفاً من الوقوع في الخطأ الذي يدفع إلى الخصام فقال: "إن محل النهي عن الخوض في علم الكلام إنما هو في حق من يتكلم فيه بالنظر والفكر، إن الفكر كثير الخطأ في الإلهيات، أما من يتكلم في التوحيد ولوازمه من طريق الكشف فلا يدخل في نهى السلف، لأن صاحب الكشف من شأنه أن يتكلم على الأمور من حيث ما هي عليه في نفسها فلا يخطئ..."^(٤) وهو في كل هذا يبرر قوله باستناده إلى القرآن وأخذه منه إذ يقول في

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٥-٣٦.

(٣) الشعراني، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤.

الباب ٣٦٦: "جميع ما أتكلم به في مجالسي وتألفي إنما هو من حضرة القرآن العظيم، فإنني أعطيت مفاتيح العلم فلا أستمّد قط في علم من العلوم إلّا منه، كل ذلك حتى لا أخرج في مجالسة الحق تعالى عن مناجاته بكلامه أو بما يتضمنه كلامه"^(١).

ويطلعنا ابن عربي على مدى الخلاف بين أهل النظر والفكر وأهل الكشف مبيناً مذهب كل منهما، ففي مسألة الجوهر والأعراض مثلاً، فإن وجهة نظر كل منهما تظهر في ما ذهب إليه في تفسيرهما وعرضهما لهذه المسألة، فما يسميه الأشاعرة جوهرًا يسميه هو ذاتاً إلهية، وحقيقة مطلقة، وحقاً وباطناً، وما يسمونه هم أعراضاً وأحوالاً، يسميه هو الخلق، والظاهر، وذلك على أساس أن الحقيقة واحدة ذات وجهين، الباطن الحق والظاهر الخلق، فهو كصوفي في غنى عن البحث في معرفة الحق وعن البرهان عليه، لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات. أما وحدته مع الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقي، بل طريق إدراكها بالذوق^(٢).

كذلك نرى وجه الخلاف بينه وبين المتكلمين فيما يتعلق بالصفات من حيث قولهم لا هي هو ولا هي غيره، ففي ذلك تعطيل لا يجوز بحقه تعالى، إذ أنه تعالى يتصف بكل صفات الكمال، وهو أولى بصفة مكارم الأخلاق من المخلوقين، وهذا دلالة واضحة على صحة الاستقراء في الإلهيات، أما سقم الاستقراء فلا يصحّ في العقائد إذ أن مبناها على الأدلة الواضحة فيقول: "فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة وجدناه جسمًا، ونقول أن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصانع فما وجدنا صانعاً إلّا ذا جسم، فالحق جسم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وتتبعنا الأدلة في المحدثات فما وجدنا عالماً لنفسه، وإنما الدليل يعطي أن لا يكون عالم إلّا بصفة زائدة على ذاته تسمى علماً، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالماً، وقد علمنا أن الحق عالم فلا بد أن يكون له علم ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به، كلا بل هو الله العالم الحي، القادر، القاهر، الخبير كل ذلك لنفسه لا بأمر زائد على ذاته، إذ لو كان ذلك بأمر زائد على نفسه وهي صفات كمال لا يكون كمال الذات إلّا بها، فيكون كماله

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، الجزء الثاني، ص ١٢٣٧.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مقالة من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٢٤.

بزائد على ذاته وتنصف ذاته بالنقص إذا لم يقم به هذا الزائد. فهذا من الاستقراء، وهذا الذي دعا المتكلمين أن يقولوا في صفات الحق لا هي هو ولا هي غيره، وفيما ذكرناه ضرب من الاستقراء الذي لا يليق بالجناب العالي. ثم أنه لما استشعر القائلون بالزائد سلكوا في العبارة عن ذلك مسلكاً آخر فقالوا ما عقلناه بالاستقراء وإنما قلنا أعطى الدليل إنه لا يكون عالم إلا من قام به العلم، ولا بد أن يكون أمراً زائداً على ذات العالم لأنه من صفات المعاني يقدر رفعه مع بناء الذات، فلما أعطى الدليل ذلك طردناه شاهداً وغائباً يعني في الحق والخلق، وهذا هروب منهم وعدول عن عين الصواب، ثم إنهم أكدوا ذلك بقولهم ما ذكرناه عنهم أن صفاته لا هي هو ولا هي غيره... وإذا سألتهم هل هي أمر زائد، اعترفوا بأنها أمر زائد وهذا هو عين الاستقراء. فلهذا قلنا إن الاستقراء في العلم بالله لا يصح...^(١).

وقد أوضح ابن عربي نواحي الخلاف بينه وبين الأشاعرة في عدة مسائل منها ما يتعلق بفعل العبد ونفيه بقوله: "لو صح الفعل من الممكن لصح أن يكون قادراً ولا فعل له، فلا قدرة له، فإثبات القدرة للممكن دعوى بلا برهان، وكلامنا في هذا الفصل مع الأشاعرة المثبتين لها مع نفي الفعل عنها"^(٢). وفي وصفهم للحق بالقدرة على الإيجاد لاتصافه بذلك قوله: "لا يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد، وهل ثم من هو على هذا الوصف أم لا، في ذلك نظر للمنصف، ألا ترى الأشاعرة ما جعلوا الإيجاد للحق إلا من كونه قادراً، والاختصاص من كونه مريداً، والأحكام من كونه عالمأً، وكون الشيء مريداً ما هو عين كونه قادراً، فليس قولهم بعد هذا أنه واحد من كل وجه، صحيحاً في التعلق العام، وكيف وهم مثبتو الصفات زائدة على الذات قائمة به تعالى، وهكذا القائلون بالنسب والإضافات، وكل فرقة من الفرق ما تخلصت لهم الوحدة من جميع الوجوه، إلا أنهم بين ملزم من مذهبه القول بعدمها وبين قائل بها، فإثبات الوجدانية إنما ذلك في الألوهية أي لا إله إلا هو وذلك صحيح مدلول عليه"^(٣).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢.

أما فيما يتعلق بمسألة حدوث العالم وقدمه فيبين موقفه من الأشاعرة بقوله: "دلت الأشاعرة على حدوث كل ما سوى الله بحدوث المتحيزات وحدوث أعراضها، وهذا لا يصح حتى يقيموا الدليل على حصر كل ما سوى الله تعالى فيما ذكروه، وحتى نسلم حدوث ما ذكروا حدوثه"^(١). وفي شأن الممكن والواجب يدلنا على مدى فساد قولهم فيقول: "دلالة الأشعري في الممكن الأول أنه يجوز تقدمه على زمان وجوده وتأخره عنه، والزمان عنده في هذه المسألة مقدّر لا موجود، فالاختصاص دليل على المخصّص، فهذه دلالة فاسدة لعدم الزمان، فبطل أن يكون هذا دليلاً، فلو قال نسبة الممكنات إلى الوجود أو نسبة الوجود إلى الممكنات نسبة واحدة من حيث ما هي نسبة لا من حيث ما هو ممكن، فاختصاص بعض الممكنات بالوجود دون غيره من الممكنات دليل على أن لها مخصّصاً، فهذا هو عين حدوث كل ما سوى الله"^(٢). كذلك فقدان المناسبة بين الحق والخلق أو الواجب والممكن فمن حيث الذات لا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه من حيث الذات بل ممكن من حيث النعت بالألوهية لهذه الذات ورغم ما يدعيه العقل من معرفة ذلك، فإنه يظل متأرجحاً بين السلب والإثبات، وذلك لافتقاره إلى الدليل، ولا بد بين الدليل والمدلول من وجه به يكون التعلق، تعلق بالدليل وتعلق بالمدلول. فيقول: "أية مناسبة بين الحق سبحانه الواجب الوجود بذاته وبين الممكن وإن كان واجباً عند من يقول بذلك من القائلين باقتضاء ذلك للذات أو القائلين باقتضاء ذلك للعلم السابق بكونه... فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبداً من حيث الذات، لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالإلهية، فهذا علم آخر تستقل العقول بإدراكه، لا تحتاج في ذلك إلى كشف بصري، فكل معقول عندنا يكون موجوداً يمكن أن يتقدم العلم به من حيث الدليل على شهوده إلا الحق سبحانه فإن.. يتقدم على العلم به من حيث الذات لا من حيث الإلهية فإن... في هذا الحكم مناقضة للذات في حكم تعلق العلم. فالإلهية تُعقل ولا تُكشف، والذات تُكشف ولا تُعقل، وهذا البحر بحر لا ساحل له... وكم من متخيل يدّعي العقل الرصين من العلماء القدماء يظن أنه

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

يسبح في هذا البحر. وقد عاينا جماعة على هذا المذهب من الأشاعرة بمدينة فاس وهو يسبح في بحر وجوده لأنه متردد بفكره بين السلب والإثبات، فالإثبات راجع إليه لأنه ما أثبت إلا ما هو عليه في نفسه، ففي نفسه يتكلم وفي عينه يدلّ ويبرهن، والحق من وراء ذلك كله، والسلب راجع إلى العدم... أنى للمقيّد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه... وكيف للممكن أن يصل إلى معرفة الواجب بالذات... فإثبات وجه جامع بين الحق والخلق محال^(١).

أما في مسألة الوحدة والكثرة التي هي قوام مذهب وحدة الوجود، فإنه لا يغيّر فيها الأشاعرة، بل هي صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض حيث يقولون إن العالم كله واحد بالجواهر، كثير بالأعراض، وأنه مؤلف من جواهر بسيطة أو أجزاء لا تتجزأ^(٢) وهذا الرأي سبقتهم إليه قدماء اليونان ومنهم ديمقريطس من فلاسفة الذرة القدامى، فالجوهر عندهم لا وجود له إلا بالأعراض (كما أن الأعراض لا قوام لها دون الجواهر) وهي في حالة تغير وتبدل مستمرين بحيث إذا عدمت إحداها عدمت الأخرى، فالجواهر هذه والأعراض وجودها دائماً في لحظات متجددة، وعليه فهم يرتّبون أصل هذا العالم الكوني أو ظواهر الكون جميعها على هذه الجواهر الفردة، وهي أشبه ما تكون بالموناد^(*) لدى ليبنتز^(٣). وتلك النظرية عند الأشاعرة إنما هي نظرية في العالم وفي الأجسام، ولكنها لم تدفع بهم إلى إنكار خالق للعالم^(٤). وقس على ذلك في مسائل عديدة منها التشبيه لدى المشبهة والمجسمة وموقف ابن عربي في الرد

(١) ابن عربي، كتاب المسائل، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٢-٣.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مقالة من أين استقى ابن عربي: مرجع سابق، ص ٢٤.

(*) الموناد Monad: مأخوذة من الكلمة الإغريقية (الموناس) Monas ومعناها الوحدة - أو أنها تشير إلى ما هو واحد - ومن ثمّ فإن كثيراً ما توضع في مقابل الفلسفات الإثنائية أو الثنائية التي تنادي بأن العالم مؤلف من مادة وروح والموناد عند ليبنتز جوهر بسيط يدخل في تكوين المركبات. (انظر A.Lalande Voe. Tech.).

(٣) أنظر أبو العلا عفيفي، مقال من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، ص ٢٣. (وليبنتز

هو فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم (١٦٤٦-١٧١٦)).

(٤) عفيفي (أبو العلا)، المرجع السابق، ص ٢٤.

عليهم، ومسألة الجوهر والعرض حيث يرى أن "كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ والجوهر واحد، والقسمة في الصورة لا في الجوهر"^(١)، وهكذا... وقد نزع ابن عربي منزعاً آخر في البرهنة على حدوث العالم خلافاً لما قالت به الأشاعرة، فيشير إلى قوله: "ارتباط العالم بالله ارتباط ممكن بواجب، ومصنوع بصانع، فليس للعالم في الأزل مرتبة، فإنها مرتبة الواجب بالذات، فهو الله ولا شيء معه سواء كان العالم موجوداً أو معدوماً، فمن توهم بين الله والعالم بوناً يُقدّر تقدم وجود الممكن فيه وتأخره، فهو توهم باطل لا حقيقة له، فهذا نزاعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعنا إليه الأشاعرة، وقد ذكرناه في هذا التعليق"^(٢).

وفي هذا القول دلالة واضحة على موقف ابن عربي من علم الكلام وما تنطوي عليه مسائله من مغالطات، وما يقوم بين فرقه من خلافات حول أمور العقيدة مما يدل على عدم أخذه به ومتابعته لمنافاته للعقيدة الصحيحة فيقول: "إن مدار صحة العقائد هو حصول الجزم بها، حتى أن من أخذ إيمانه تقليداً جزمًا للشارع كان أعصم وأوثق ممن يأخذ إيمانه عن الأدلة وذلك لما يتطرق إليها... فلا يثبت له قدم ولا ساق يعتمد عليها فيخاف عليها الهلاك"^(٣).

ويصور ابن عربي مدى الخلاف بين الأشعري والمعتزلي وما يعترى علاقتهما من شبه تؤدي إلى عدم الاتفاق فيما بينهما لما يداخلهما من شك في علومهما وتناقض في أقوالهما وذلك بخلاف ما هم عليه العلماء بالله، فعلمهم يقيني ثابت لا تردد فيه لأن مصدره إلهي كسفي وليس نظري فكري فيقول: "وتأمل كلام العقلاء تجدهم إذا نظروا واستوفوا في نظرهم الاستقلال وعثروا على وجه الدليل، أعطاهم ذلك الأمر العلم بالمدلول، ثم تراه في زمان آخر يقوم لهم خصم من طائفة كمعتزلي أو أشعري

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣٤. (انظر اليواقيت والجواهر للشعراني، ص

بأمر آخر يناقض دليلهم الذي كانوا يقطعون به ويقدر فيه، فيرون أن ذلك الأول كان خطأ، وأنهم استوفوا أركان دليلهم، وأنهم أخلّوا بالميزان في ذلك، وأين هذا ممن هو في علمه على بصيرة بتقليده الجازم للشارع، فإنه كضروريات العقول لا تردد فيه، إذ البصيرة للعلماء بالله تعالى كالضروريات للعقول بخلاف كل ما نتج من العقل فإنه مدخول يقبل الشبه والتردد، ومن هنا كان دليل الأشعري يورث شبهة عند المعتزلي، ودليل المعتزلي يورث شبهة عند الأشعري، وما من مذهب من مذاهب المتكلمين إلّا ويدخله الإشكال، ثم إنهم كلهم يتصفون بإسم الأشاعرة أو بإسم مذهب معين، فتري أبا المعالي (*) يذهب إلى خلاف ما ذهب إليه القاضي، (**) وتري القاضي يذهب إلى خلاف ما ذهب إليه الأستاذ، (***) والأستاذ يذهب إلى خلاف ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن، (****) والكل يدّعون أنهم أشعرية كما يقع لأهل المذهب الواحد من مذاهب المجتهدين^(١).

وهكذا نجد أن ابن عربي بعيداً كل البعد عن أهل الفكر والنظر، آخذاً بالكشف والمشاهدة، محذراً من التزييف في العقيدة بحيث يتخلّى عنها العبد في حال خطئها، ويدعو إلى الاستناد إلى القرآن الكريم وترك الاطلاع على كتب أهل الملل لئلا تتزعزع عقيدته، إلّا أهل الكشف فيطلعون عليها بحكم علومهم، آخذين بميزان الشريعة لا يُحيدون عنه، كي لا تدخل الشبهات علومهم لذلك دعا إلى ترك المعرفة بالنظر

(*) أبو المعالي الجويني: الملقب بإمام الحرمين (٤١٩-٤٧٨هـ) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني.

(**) القاضي عبد الجبار: (... - ٤١٥هـ) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي، قاضي أصولي - كان شيخ المعتزلة في عصره - ويلقب قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره.

(***) الأستاذ هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، كذلك يستند القشيري إلى الأستاذ أبا عليّ الدقاق في كثير من قوله: رأيت الأستاذ أبا عليّ الدقاق في المنام فقلت له (الرسالة، ص ٣١٠).

(****) أبو الحسن الأشعري، سبق التعريف به.

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص. ٢٧-٢٨.

والأخذ بالكشف فقال: "إياك أن تغتنع في باب معرفة الله تعالى بدون الكشف كما عليه طائفة النظائر والمتكلمين، فإن المتكلمين يظنون عند نفوسهم أنهم ظفروا بمطلوبهم بما نصبوه من العلامات وشاهدوه من الحقائق. فتراهم يسكنون إلى ما حصل عندهم من الاعتقاد والمربوط، ويكفرون من خالفهم، وذلك قصور في المعرفة، ولو اتسع نظرهم لأقروا جميع عقائد الموحدين بحق"^(١). وهذا مناقض لموقف أهل الكشف الذين يقولون لأهل النظر بكل أمر دون تسفيههم أو مغالطتهم فيقول: "إعلم أن عين الشريعة هي عين الحقيقة إذ الشريعة لها دائرتان عليا وسفلى، فالعليا لأهل الكشف، والسفلى لأهل الفكر، فلما فتش أهل الفكر على ما قاله أهل الكشف فلم يجدوه في دائرة فكرهم قالوا هذا خارج عن الشريعة، فأهل الفكر ينكرون على أهل الكشف، وأهل الكشف لا ينكرون على أهل الفكر، فمن كان ذا كشف وفكر فهو حكيم الزمان، فكما أن الفكر أحد طرفي الشريعة فكذلك علوم أهل الكشف فهما متلازمان، ولكن لما كان الجامع بين الطرفين عزيزاً فرّق أهل الظاهر بينهما..^(٢)".

وجملة القول أن ابن عربي لم يبين تصوفه على علم الكلام، وإن كان ملماً به إلى أبعد حد، إنما كان موقفه موقف الناقد لبعض أمور كلامية تناقض المعرفة الوهية الكشفية وتختلف معها في نواح كثيرة، وهذا يجعلنا نجزم بأن علم الكلام لم يكن ركيزة أساسية في توحيده، إنما عامل جانبي ناقش فيه القضايا التي أثبتتها الكشف لأهل الله دون معاناة بحث وتدقيق، بل هو نفث في الروع من ملك الإلهام^(٣)، وأن جميع ما دونه كان عن إلقاء ربّاني لذا فهو محفوظ من الخطأ ولا يتطرق إليه الشك، وحجته في ذلك واضحة، إذ يرى في علم الكلام أنه علم نقلي وليس علم ذوقي، وأن النقل والناقل يعجزان عن متابعة طريق التصوف لأنه تجربة روحية يعجز العقل عن ادراكها والقيام بها. وعلاماته ظاهرة لأهله، فلا موانع فيه إلا من حيث عدم التعرض للنفحات الإلهية

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٨٤. (انظر الشعراني اليواقيت الجواهر، ص ٢٨).

(٢) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثاني، باب ٣٦٣، ص ٥٦٣. (انظر الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٦).

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، الباب ٣٦٣، ص ٥٦٣. (انظر الشعراني، المصدر السابق، ص ٢٤).

التي تهب على قلب العبد إذا ما قامت فيه الهمة لتلقي العلم اللدني في وقت تصفو النفس وتضمحل أمام الوارد الإلهي، لذلك يرى ابن عربي أن الدعوة إلى حسن الظن بأهل الله والتسليم لهم بما جاؤوا به أسلم ويقول في رسالة الانتصار عن مناظرة بين صوفي(*) ومعتزلي(**) "... لكن أخبرني غير واحد ممن أثق بنقله أن لأبي عبد الله المذكور باعاً متسعاً ومجالاً رحباً، ولا أدري هل ذلك من ذوق أو نقل، لكن والله أعلم على ما وصل إليّ من شاهد حاله أنه من أهل النقل، وعجز الناقل في هذا الطريق لا يُنظر، فإن المسائل ذوقية، والناقل حال، ومع هذا فإنه يحتمل وقوفه عندي لأحد أربع موانع، المانع الأول: من طريق الوقت والمكان، وتلك المسائل في أنفسها عظيمة القدر إذ هي واردة من الحضرات الإلهية على قلوب أهل الصفاء والوجود، والكلام عليها لا يصلح في كل موطن على ما في علمكم حتى يوجد لذلك الوقت والإخوان... والمانع الثاني: أراد التأدب معكم والتبرك بكلامكم وأخذ الفائدة منكم لسرّ تخيله فيكم أو علمه فتحصل الفائدة... إذ السكوت عن العلم مع القدرة على الكلام من أشقّ ما يجري على النفس. المانع الثالث: أن الكلام في هذا الطريق إنما هو على الفتح الموهوب اللدني لا على النظر والبحث والتفتيش... فالقلوب إذا قامت بها الهمم صفت ونطقت، فعَلَتْ، فوصلت، فأدركت، فملكّت، فإن شاء تعالى وصلت وإن شاء أمسكت... المانع الرابع: أن يكون عن عجز وحصر، فربّ صاحب علم قد يعجز في مسائل من فروع علمه الذي هو سبيله، ويشير ابن عربي إلى مدى صدق العلم الإلهي وعدم الضرورة في البحث عن الأسرار ومعانيها، بل التسليم لعباده الذين خصّهم بهذا العلم الذوقي الذي لا يحتاج إلى دليل، بل التسليم به والأخذ عن أهله دون أدنى شك، ويقول: "السؤال في هذا الطريق عند القوم رضي الله عنهم في معاني الأسرار... إنما قلنا لا يتصور السؤال في معاني الأسرار... وإن كان المسائل... فهو لا يقبل شيئاً على التسليم إلّا بدليل، ولما كانت علوم أذواق وعسر الدليل عليها، لم يبق إلّا أن يدل على أن القائل

(*) هو الصوفي عبد اللطيف بن أحمد بن محمد بن هبة الله البغدادي.

(**) المعتزلي الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الشریف الفاسي المعروف بالصيقل من (كتاب

رسالة الانتصار لابن عربي، ص ٣، مجموعة رسائل ابن عربي).

بهذه العلوم وليّ قد أوتي الحكمة، وإقامة الدليل على تصحيح مسألة من مسائل الطريق أقرب وأيسر من إثبات الولاية لشخص على التعيين، إذ المخبر عن الحق بالعصمة المقطوع بها على صدقه قد قُدد وهو الرسول عليه السلام، فما بقي لنا إلاّ تحسين الظن بالله في عباده عند ظهور الطاعة منهم ولزوم التقوى وتخيّل الولاية فيمن هو على هذا الوصف من غير قطع، فلا دليل لهم... إلاّ على العموم مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ﴾ و ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾... ، إنا نعلم أن الله أولياء يلهمهم أسرارهم ويهبهم حكمه، ولكن متى ادّعاها إنسان اتّهم ويتهمه الخارج عن طريقته أصلاً... مثل المعتزلي وإن كان مسلماً مؤمناً فإنه طالب الله تعالى، ومع كونه طالباً يُضيف الطلب لنفسه حقيقة، وجميع أفعاله التي تحت اختياره، فانظر هل وجد الله من يكون سلوكه على هذا المنهج قط" (١) وعليه ينتفي القول بأن علم الكلام من مصادر تعلّم ابن عربي إذ كان علمه ذوقياً وهيباً لدنياً، فلا يحتاج إلى علم الكلام مهما خبرته واطّلع عليه وعرف مسائله، فهو لم يأخذ به كأصل لعلومه مهما بلغت معرفته له وكشف أسرارهِ وعرف مراميه. فطريق الكشف والشهود لا تحتل المجادلة، والرّد على قائله وحرمانه يعود على المُنكر، وصاحب الوجود مسعود بما حصل عليه... ثم لتعلم أن الإيمان المؤيد بالأعمال الصالحة أقسامه في يد الحضرة المقدسة، فيرى عند إقامته تفجير أنهار العلوم والمعارف والحكم والأسرار... ويرى ما ملكته تلك اليد لأصحاب المقامات المحمدية فتتغذى بذلك روحانية ساكن هذه الحضرة... (٢) لذلك يوصي ابن عربي أن لا يُهمّل العقل ولا يُنكر الإيمان، إذ لكلٍ منه دوره في العلم والمعرفة، فيبين قيمة العقل وتحصيله للمعرفة والإيمان وما أعطاه من المعرفة، لكن بعدم الجمع بينهما بل الاستفادة من تحصيلهما لتكوين المعرفة، وهذا ما اعتمده ابن عربي في تحصيله لعلومه جميعها فيقول في كتاب الوصايا: قال: "الذي أوصيك به أيها الأخ الإلهي أيدك الله

(١) ابن عربي، رسالة الانتصار، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧-١٩٤٨م، ص.ص ١٢/١.

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الأول، ط الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص.ص ٧-٨.

بروح منه حتى تخبر عنه أن تعرف الحق سبحانه وتعالى من حيث ما أخبرك به عن نفسه أنه عليه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق عليه سبحانه من التنزيه والتفديس، فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان، وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقلي، ولا تطلب الجمع بين الطريقتين، بل خذ كل طريقة على انفرادها واجعل الإيمان لقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسك بما أعطاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته، واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين، فإن الله أوسع من أن يقيد عقله عن إيمان أو إيمان عن عقل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السلوب، ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف، لكن نور العقل به يكون القبول الخارج عن الفكر يشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان".

للشرع نور وللألباب ميزان والشرع للعقل تأييد وسلطان
والكشف نور ولكن ليس تدركه إلا عقول لها في الوزن رجحان^(١)
- التصوف:

أن أفضل ما قاله ابن عربي في التصوف "أنه أخلاق، فمن زال عنه الخلق زال عنه التصوف". وقد كانت حياة الرسول ﷺ وصحابته والتابعون ومن بعدهم، وما تنطوي عليه حياتهم الروحية من أقوال وأفعال، تعتبر متبعا أصيلاً ومصدراً خصباً لهذا الجانب الأخلاقي في التصوف الإسلامي.

وإذا أُلقي الضوء من خلال القرآن بمجمل سوره وآياته وحديث رسول الله ﷺ وكتب السنة وما تضمنته من أقواله وأفعاله لَمَّا وجدنا كلمة صوفي، إنما نجد متصوفين ممن عاشوا تجربة روحية أو حالاً أو منزلة روحية تخلص فيها المتصوف من علائق البدن ونزعاته المادية، فأعرض عن زخرف الدنيا وانقطع إلى الله محاولاً الصعود

(١) ابن عربي، كتاب الوصايا، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، ط أولى، حيدر آباد،

بالنفس إلى الله بعد تطهيرها والسمو بها إلى المقامات العليا حيث تتعرض في معراجها الروحي للنفحات الإلهية، تلك الحياة التي دعت إليها الأديان وحثت عليها الشرائع. هكذا كانت حياة النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها، فقد تميزت بالتحنن والخلوة والاكتفاء بالقليل من الزاد، والإكثار من المجاهدات والرياضات، فكانت بذلك الصورة الأولى المشرقة للحياة التي عاشها الزهاد والعباد والصوفية فيما بعد، وجميعها قائمة على الخلق، إذ كان من خلق الرسول الكريم ﷺ ما يُعتبر عند الصوفية من أهم مقامات وأحوال الطريق الروحي إلى الله لأن خلقه القرآن، لذا فإن أخلاق الرسول ﷺ هي أساس كل طريق صوفي.

ولما كان الرسول ﷺ الأسوة الحسنة لصحابته فقد نهلوا من منهله الصافي واخذوا عنه كل ما يقوّم حياتهم، فكانوا رواد الحياة الروحية الأوائل لصوفية المسلمين، فقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة، وذكرهم بالحياة الأخروية وخلود الروح، فاقتدوا به ونهجوا نهجه.

فالصديق رضي الله عنه أول أصحابه ﷺ فقد اختار الفقر والزهد وتجرد عن الدنيا وتفرد للحق، وأختار عمر رضي الله عنه الزهد والفقر، فصفت نفسه وطهر قلبه وظهرت عليه الكرامات وخوارق العادات والمكاشفات، وامتاز عثمان بجاهدة النفس وقهرها، والزهد في الدنيا وكثرة العبادة. وقد نال علي رضي الله عنه منزلة عالية عند الصوفية فقد اختار الزهد والتقلل من الدنيا، وقيل فيه أنه أُعطي العلم اللدني الذي خُصَّ به الخضر عليه السلام هكذا كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم تقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة، ومع كل ما تميز به صحابة رسول الله ﷺ فلم يُطلق عليهم اسم الصوفية ولم نقل أبو بكر الصوفي ولا عمر الصوفي ولا عثمان ولا علي الصوفي مع كثرة ورعهم واقتدائهم بالرسول الكريم ﷺ وأخذهم عنه مباشرة، فلم يكن لهم حرص على كشف الحجاب إنما الاقتداء بالرسول والأخذ عنه فقط.

وما يراه ابن خلدون أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين واتباع التابعين من بعدهم طرائق الحق والهداية، ولكن لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الأول الهجري وما بعده، وتمت الفتوحات الإسلامية، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، وامتألت العين والفم بالحلال والحرام، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، واشتد الطمع وقوي رباطه وزال الورع وطوى بساطه، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، اختص المقلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة تمييزاً لهم عن غيرهم أمثال الجنيد والشبلي وأبو الطيب المراغي والواسطي ثم الغزالي والشاذلي من بعدهم وغيرهم وهكذا، وقد ظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في الأدواق والمواجيد التي تحصل عن المجاهدات، تم تستقر للمريد مقاماً، أو يترقى منها إلى غيرها. ثم لهم بعد ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، وأول من تسمى بالصوفي هو "أبو هاشم الزاهد" في عصر المنصور سنة ١٤٥ هجرية، وهو من قدماء زهاد بغداد، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه^(١). على حين يذكر الهمذاني أن أول من سمي ببغداد بهذا الاسم هو "عبدك الصوفي" الذي كان من كبار المشايخ وقدماتهم^(٢). كان قبل بشر بن الحارث الحافي والسري بن المغلس السقطي^(٣) وتوفي في حدود سنة ٢١٠ هـ وارتسمت فيه أول صورة للتصوف السني. والواقع أن التصوف في هذه الحقبة كان يرتبط بجوانب الحياة كلها فهو يرتبط بالحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويتجلى فيها قول أبي هاشم الزاهد: "أن الله وسم الدنيا بالوحشة ليكون انس المريرين به دونها، وليقبل المطيعون إليه بالإعراض عنها. فأهل المعرفة بالله فيها مستوحشون وإلى الآخرة مشتاقون"^(٤).

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ ١٤، ص ٣٩٧، ط القاهرة ١٩٣١.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، جـ ١، ط الهند سنة ١٣٥٦ هـ، ص ١٧٢.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، مادة التصوف، جـ ٥، ص ٢٧٧.

(٤) الخطيب البغدادي، المرجع السابق، جـ ١٤، ص ١٩٧.

وقد تعاقب شيوخ التصوف خلال القرون الثلاثة وما بعدها في مدرسة بغداد كمعروف الكرخي وبشر بن الحارث والمحاسبي والسري السقطي وأبو سعيد الخراز والجنيد والحلاج والشبلي وغيرهم وأعقب ذلك الغزالي فلم يقبل من التصوف إلا ما كان متمشياً مع الكتاب والسنة. كما ظهر صوفية كبار كونوا لأنفسهم طرقاً لتربية المريدين منهم الرفاعي والجيلاني وغيرهم. هكذا كان شأن الصوفية الأوائل من المسلمين وقد ظل امتداد ذلك حتى عصر ابن عربي في القرن السادس هجري، ولقد تأثر ابن عربي تأثراً بالغاً بآراء وأقوال هؤلاء الرجال من كبار الصوفية الأوائل في مختلف المجالات، متأثراً بأحوالهم ومقتضيات آثارهم. وتعتبر السنوات الثلاثون الأولى من عمره التي قضاها في الأندلس هي الفترة التي تمّ فيها تكوينه الصوفي حيث كانت أعظم مركز للتصوف، فقد ظهرت فيها طائفة جديدة نسجت على منوال المتصوفين المشرقيين وذلك حوالي سنة ٤٥٠هـ في مدينة المريّة، وهي أعظم مركز للتصوف في الغرب، ومنها انتشر في جميع أنحاء الأندلس وخاصة إشبيلية وقرطبة وغرب البرتغال، وكان لا يعدو ضرباً من الزهد والمجاهدة، عرفته طائفة من النساك ليس لهم إمام بالفلسفة، وإن كان لبعضهم شيء من الإمام بمذاهب المتكلمين والثقافة الإسلامية عامة. وقد ظهر في إشبيلية المتصوف الكبير أبو الحكم بن برّجان المتوفي سنة ٥٣٦هـ، وفي المريّة أبو العباس بن العريف الذي كان شيخ الصوفية هناك، وهو صوفي باطني مات في السنة التي مات فيها ابن برّجان ودفن بجواره. وكان في قرطبة الشيخ أبو بكر المايورقي الذي كان إماماً في الحديث والفقه وزاهداً وصوفياً كبيراً^(١).

استمر التصوف أكثر من قرن أي من سنة ٤٥٠هـ إلى سنة ٥٦٠هـ يمر بدور انتقاله يتعاقب عليه رجال الصوفية ممن ذكرناهم كابن برّجان وابن العريف والشيخ أبو القاسم بن قسي رئيس طائفة المريدين إلى ظهور محي الدين بن عربي الذي جنى ثمار كل ذلك^(٢). إضافة إلى أنه في هذه الفترة بدأ فيها تقبل الأندلسيين للفكر الفلسفي الذي لم يلبث أن أنجب عدداً من الفلاسفة أمثال (ابن طفيل ت ١١٣٦/٥٣١)

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، ص ٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣.

(وابن باجة ت ٥٣٣/١١٣٨) وفيلسوف الأندلس الكبير أبو الوليد بن رشد (ت ٥٩٥/٩٠٠)^(١). وقد أدركه ابن عربي، وجرى بينهما حديث لم يخرج من باتفاق بينهما لما بين التصوف والفلسفة من بُعد ونفور نأتى إليه في حينه. وقد شاع في ذلك العهد أيضاً كثير من كتب الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية مثل كتاب الشهرستاني^(٢)، كما ألف فيه بعض كتاب الأندلسيين أمثال ابن حزم، واستمر علم الكلام الذي عرفه الأندلسيون قبل الفلسفة والتصوف بقرون وخاصة مذهب المعتزلة وله منزلته عندهم، وهكذا ظهر فيهم المتكلمون والمتصوفون والفقهاء والمحدثون والفلاسفة، كل قاصرٌ همّه على موضوعه لا يتعداه إلى غيره ولا يحاول التوفيق بينه وبين مذهبه. فلما أتى ابن عربي لم يدع شيئاً إسلامياً أو غير إسلامي حتى وفق بينه وبين مذهبه^(٣).

فإذا كانت هذه هي البيئة العقلية التي ارتسمت قبل ولادة ابن عربي والتي قضى فيها فيما بعد ثلاثين سنة من عمره. فإلى أي حد تأثر ابن عربي بهذه البيئة. وهل ينتمي حقاً إلى طائفة المتصوفين الذين أشرنا إليهم؟.

إن ابن عربي كما نعلم قضى الشطر الأول من عمره في إشبيلية يتلقى فيها العلوم المختلفة ويقرأ على شيوخها وعلمائها وفقهائها. وإشبيلية موطن ابن برّجان ومركز تعليمه، ولكن يفصل بين الرجلين أكثر من قرن من السنين فهل استمرت تعاليم ابن برّجان حتى ورثها ابن عربي؟ أو هل تأثر بما خلفه ابن برّجان من كتب ومؤلفات؟ وهل كان موافقاً لتعاليمه تمام الموافقة؟. ومن الثابت أيضاً أن ابن عربي في رحلته إلى تونس قابل ابن الشيخ أبي القاسم بن قسي وقرأ عليه كتاب أبيه "خلع النعلين" الذي يقال أن ابن عربي وضع عليه شرحاً، وأنه كذلك قابل في المريّة بعض أتباع الشيخ ابن العريف مثل أبا محمد عبد الله الغزال وأبا الربيع الكفيف ولكن لا يعدو ذكره لهم مجرد أسمائهم. وفي مواضع متعددة من مؤلفاته كـ"الفتوحات المكية" و"فصوص

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣، (الشهرستاني كتاب الملل والنحل).

(٣) المرجع السابق، ص ٣.

الحكم" و "مواقع النجوم" يشير ابن عربي إلى الرجال الكبار من المتصوفين ويذكر أفعالهم ويظهر ما بينها وبين آرائه وأفكاره من توافق أو اختلاف مما يبين لنا أنه اطلع على كتبهم ومؤلفاتهم لكن دون أن يبين إلى أي مدى أثر هؤلاء في تصوفه أو نظرياته أو آرائه، وذلك الأثر ربما كان قطرة من بحر استقى قطراته من ينابيع أخرى، وإن هم عُدوا أساتذة له في الطريق في بداية عمره، فهم قليل من كثير ممن يُعدّ ابن عربي تلميذاً لهم^(١).

ويذكر أبو العلا عفيفي أنه اطلع على ما تبقى من كتب هؤلاء المتصوفة الموجودة في مكتبات أوروبية ومكتبة القسطنطينية ومكتبة القاهرة ولم يجد بين هذين الصوفيّين وابن عربي وجه شبه وخاصة فيما يتعلق بعقيدة "وحدة الوجود" بل وجد أن ابن برّجان على الخصوص أميل إلى النزعة الفلسفية في تصوفه، وأن طريقته في تفسير القرآن طريقة تصوفية مبتكرة ربما كانت المثال الذي نسج على منواله ابن عربي فيما بعد في تفسيره للقرآن وشرحه للحديث. ومن النقاط الهامة التي أشار إليها ابن عربي في فتوحاته وشرح فيها بعض الآراء لهؤلاء المتصوفة قوله في الفرق بين العلم والمعرفة وتسمية الصوفي المحقق بالعالم وليس بالعارف، وهو يوافق أبو العباس بن العريف الصنهاجي في ذلك،^(٢) كذلك يشير إلى قوله في محاسن المجالس عن فقدان النسبة بين القديم والمحدث، بل ويقارن بينه وبين قول الغزالي: "لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة، وإن أطلقت المناسبة يوماً عليه كما أطلقها الإمام أبو حامد الغزالي في كتبه وغيره، فبضرب من التكلف ومرمى بعيد عن الحقائق، وإلاّ فأَيّ نسب بين المحدث والقديم، أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل، هذا محال كما قال أبو العباس ابن العريف الصنهاجي (ت ٥٣٦هـ) في محاسن المجالس التي تُعزى إليه، ليس بينه وبين العباد نسب إلاّ العناية، ولا سبب إلاّ الحكم، ولا وقت غير الأزل، وما بقي فعمي وتليس..."^(٣).

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٣. (انظر مقال عفيفي من أين استقى ابن عربي، ص ٥).

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٩٣.

ويلتقي ابن عربي مع ابن برّجان(*) (ت ٥٣٦هـ) في معرفة منزل تقرير النعم حيث يتفق في ذلك مع الغزالي والقشيري (ت ٤٦٥هـ) وغيرهم فيقول: "إعلم أن هذا المنزل يتضمن تقرير النعم على ما ذكرت لك، ويتضمن علم التشريح الذي تعرفه الأطباء من أهل الحكمة والتشريح الإلهي الذي تتضمنه الصورة التي اختص بها هذا الشخص الإنساني من كونه مخلوقاً على صورة العالم وعلى صورة الحق، فعلم تشريحه من جانب العالم علمك بما فيه من حقائق الأكوان... وقد تكلم في هذا العلم أبو حامد وغيره... أما علم التشريح الثاني فهو أن تعلم ما في هذه الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والصفات الربانية، ويعلم هذا من يعرف التخلق بها من المعارف الإلهية، وهذا أيضاً قد تكلم فيه رجال الله في شرح بسم الله كأبي حامد وأبي الحكم عبد السلام بن برّجان الإشبيلي وأبي بكر بن عبد الله المعافري (ت ٥٨٧هـ) وأبي القاسم القشيري ويتضمن هذا المنزل التكليف ورفعته من حيث ما فيه من المشقة لا من حيث ترك العمل..."(١). وهو كذلك يذكر ابن قسي بمناسبة رأيه في وحدة الأسماء الإلهية، ولكنه يختلف في علم المناسبة من منزل الأسرار أي نسبة العالم بعضه إلى بعض حيث يشير إلى مدى الخطأ عنده فيقول: "وفيه علم المناسبة التي تشمل العالم كله وأنه جنس واحد، فتصبح المفاضلة فيما تحته من الأنواع والأشخاص، فإن الامام أبا القاسم بن قسي صاحب خلع النعلين منع من ذلك فاعتبر خلاف ما اعتبرناه، فهو مصيب فيما اعتبره، مخطئ باعتبارنا إذ ما ثمّ إلّا حق وأحق وكامل وأكمل، فالمفاضلة سارية في أنواع الجنس للمفاضلة التي في الأسماء بالإحاطة..."(٢). هذه أهم المواضع التي يذكر فيها ابن عربي هؤلاء الصوفيين الثلاثة، ويناقش آراءهم مناقشة تتفق وآراءه في الوحدة للوجود. وقد عرف هؤلاء من خلال مؤلفاتهم، واطلع على ما كتبوه وشرح

(*) ابن برّجان، أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال اللخمي الأفرقي، ثم الإشبيلي، العارف بمنهج الصوفية، مؤلف، شرح الأسماء الحسنى، توفي غريباً بمراكش. (الحافظ الذهبي، كتاب العبر في خبر من غير، ج٤، ص ١٤٨).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٤٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٢٦.

بعضها كخلع النعلين لابن قسي، وقد ذكرها في الفتوحات المكية وقارن بين موضوعاتها وما يتفق ومذهبه، منها كتاب محاسن المجالس لابن العريف، كذلك ذكر لابن برجان كتاب لسان الحق المثبوت في الأمر والخلق، وشرح أسماء الله الحسنى ثم تفسير القرآن فتكون معرفته بهؤلاء والحالة هذه بطريق غير مباشر ولم يلتق بهم لتقدم عهدهم عليه.

وهناك طائفة أخرى من متصوفي الأندلس تنتمي إلى طبقة أخرى مختلفة كل الاختلاف عن السابقين، فنجد أن ابن عربي يذكرهم في كثير من الإجلال والإعظام، ويعترف لهم بكثير من الفضل في حياته التصوفية الأولى من الناحية العملية البحتة، منهم يوسف بن خلف الكومي المتوفى سنة ٥٧٦هـ، كان من تلامذة الشيخ أبي مدين شيخ الصوفية في بجاية، وقد قابله ابن عربي في إشبيلية ووصفه بأنه زاهد كبير ملامتي (ولابن عربي رأي خاص في معنى الملامتية)^(*) وقد أخبر أنه مدين له بالشيء الكثير في نشأته التصوفية الأولى لأن الكومي كان أول من عرفه معنى التصوف وحببه برسالة القشيري^(١). كذلك يذكر صالح العدوي وهو زاهد آخر قابله ابن عربي في إشبيلية ووصفه بأنه من أكبر أساتذته الروحانيين ومن أكمل الصوفيين^(٢)، ويقول فيه ابن عربي: فقد كان بالله عارفاً، ومع الله في كل حالة واقفاً، تالياً لكتاب الله العزيز

(*) فهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة، وهم أعلى الطائفة، وتلامذتهم يتقلبون في أطوار الرجولية... (الاصطلاحات، ٢٨٦).

يقول: الملامية أو الملامتية وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم وسيد العالم منهم وهو محمد رسول الله ﷺ وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها، وأحكموها وأقروا الأسباب في أماكنها ونفوها من المواضع التي ينبغي أن تنفى عنها ولا أخلوا بشيء مما رتبته الله في خلقه على حسب ما رتبوه مما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ١٦).

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٦. (وقد سبقت الإشارة إلى الكومي في الصفحة ١٩ من البحث).

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

أناء الليل وأطراف النهار، ولم يتخذ مسكناً قط، ولا تداوى عظم وكان يعمل على مقام السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب. وقد انتفع به ابن عربي واخبره بأمور في حقه مما يتفق له في مستقبله، توفي في إشبيلية وله أخبار كثيرة يطول ذكرها^(١). كذلك يشير إلى أبي عمران المرتلي ويقول فيه أنه اتبع طريق الحارث المحاسبي البغدادي وأنه كان كثير المجاهدات وكثير الزهد والتقشف. ولهذا الشيخ شأن كبير ومعرفة تامة وأدب عظيم، التزم العزلة لما عاينه من فساد الأحوال، ولزم بيته منذ ستين سنة حتى وفاته^(٢).

وبالإضافة إلى هؤلاء المتصوفة الذين أثروا في ابن عربي، نجد المستشرق بلاثيوس ينسبه إلى ابن مسرة، كما يشير إلى علاقة تاريخية بين متصوفي المريّة الذين سبق ذكرهم ومتصوفين آخرين أقدم منهم وعلى رأسهم عبد الله بن مسرة (توفي سنة ٣١٩هـ) أو بعبارة أخرى نقول إن بلاثيوس يحاول أن يثبت متابعة ابن عربي لابن مسرة ومدرسته بالرغم من القرون الثلاث التي تفصل بينهما^(٣)، والتفاوت الكبير في أفكارهما. ورغم هذه المحاولة، فإنه لم يثبت لدينا أي تأثير لمذهب ابن مسرة على فكر ابن عربي وتصوفه. كما أن ابن عربي نفسه لم يقم أية علاقة بين فكره وفكر ابن مسرة لا من قريب ولا من بعيد. كما نلاحظ أنه لم يأت على ذكره كما هو شأن الصوفية الآخرين، ولم يشر إلى أثره على فكره الصوفي كما أبان وأوضح عن ذكرهم، إنما أشار إليه في بعض كتبه كالفوتوحات المكية وكذلك في الفصوص حيث يشير إلى وصف ابن مسرة للعرش. ولكنه أشار في كتابه "الميم والواو والنون" إلى متابعته لطريقة ابن مسرة في أسرار الحروف لا خواصها لما تؤدي إليه من الكذب، فأخذ عنه طريقته في الشكل فقط لا في المضمون لما ينطوي عليه ذلك المضمون من

(١) ابن عربي - روح القدس، ص ٩٤.

(٢) ابن عربي، المصدر السابق، ص ١٠١. (انظر أبو العلا عفيفي، من أين استقى ابن عربي، ص ٦).

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، (انظر أبو العلا عفيفي، المرجع السابق، ص ٧).

مغالطات، وهذا ما أشار إليه ابن عربي في كلامه عن أسرار الحروف فقال: "ومن مراتب أسرار الحروف أيضاً أن يكون آخر الحرف كأوله في بعض الألسنة كالميم والواو والنون في اللسان العربي وهو لساننا، وهو من مراتب المخارج لا من مراتب القوم. فكلامنا على أسرار كطريقة ابن مسرة الجبلي وغيره لا على خواصه، فإن الكلام على خواص الأشياء يؤدي إلى تهمة صاحبه وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات"^(١). وقد أجمع كثير من المؤلفين كابن حزم والقفطي وصاعد بن أحمد الأندلسي وغيرهم على أن ابن مسرة كان على مذهب المعتزلة، وأنه يوصف بالزهد والألحاد في آن معاً، كما أنه كان متصوفاً مبتدعاً في التصوف على غير عادة الأندلسيين^(٢). أما ابن حزم فقد شرح رأي ابن مسرة في القدر في كتابه "الفصل" فقال: إنه كان على مذهب المعتزلة، ثم ذكر بعد ذلك إن ابن مسرة كان يعتقد إن علم الله على نوعين: علم الحقائق الكلية وعلم بالأمور الجزئية^(٣). كذلك القفطي فقد وصفه بأنه على مذهب المعتزلة^(٤). ورأى صاعد بن أحمد الأندلسي أن ابن مسرة كان كلياً بفلسفة انبازقليس دؤوباً على دراستها^(٥).

أما عن أتباعه فهم رجال لا نعلم عنهم سوى أسمائهم، وربما استثنى منهم في هذا إسماعيل الرعيني، والقاضي منذر بن سعيد البلوطي، وربما كان أقرب أتباعه جميعهم منزعاً إلى الفلسفة هو إسماعيل الرعيني الذي يقول فيه ابن حزم أنه كان يقول بالقدر كشيخه ابن مسرة ويقدم العالم، وأنه أنكر البعث للأجسام، وقال أن العرش هو المدبر للعالم، وأن الله سبحانه لا يدبر العالم تدبيراً مباشراً بنفسه بل يدبره بواسطة العرش، على حين يقول ابن عربي بأن عرش الرحمن هو العقل الأول

(١) ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٧.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مقال: من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٨.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل، ج١، ص ١٢٦. ج٤، ص ٨٠، ١٩٨، ٢٠٠.

(٤) القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٥-١٦.

(٥) الأندلسي (صاعد بن أحمد): طبقات الأمم، بيروت، ص ٢٠.

المدير للكون^(١). فيتبين لنا والحال كذلك أن ما يدّعيه بلاثيوس من نسبة ابن عربي لابن مسرة مشكوك فيه وغير صحيح بل هو مرفوض لأن ذكر ابن عربي لابن مسرة هو ذكر عابر ولا يعول عليه كذكره الصوفية السابقين ممن تركوا فيه أثراً كبيراً. ولقد لقي من الشيوخ الذين انتفع بعلمهم شعيب بن الحسن الأندلسي الملقب بأبي مدين، فقد دلت ابن عربي على لقائه خارقة من خوارقه العديدة^(٢). وقد شهد هذا الشيخ لابن عربي ولقبه بسلطان العارفين، "وكلام الرجل أدلّ دليل على مقامه الباطن"^(٣). ويعتبر أبو مدين أحد الصوفية العظام، وأصله من إشبيلية، وقد طوّف سائحاً في الأرض، وسكن "بجاية" مدة، ثم "تلمسان" وكان من أهل العمل والاجتهاد، وكان إمام وقته، فقد أقام مدرسة صوفية في مدينة "بجاية" تخرج فيها الكثير من الأجلاء، ولقيه ابن عربي في أثناء جولاته التي قام بها في بلاد المغرب، وكان يُطلق عليه "شيخ الشيوخ"، وقد خاض أبو مدين كثيراً من الأحوال، وكان في مقام التوكل لا يُشقى له غبار توفي سنة ٥٩٠هـ أو ٥٩٤هـ على خلاف بتلمسان^(*). ولقد ذكره ابن عربي مراراً في مؤلفاته "قصص الحكم" و "الفتوحات المكية" واستدل بأقواله وأوردها في محاضرة الأبرار^(٤)، ومن أقواله: الصوفية أضياف الله تعالى في الأرض وردوا عليه من الأغيار ونزلوا بحضرته، فأضافهم بمعرفته...^(٥) وفي دعوته إلى الأخذ بالعلم الإلهي مباشرة عن الله دون نقله بالتواتر يقول: "كان الشيخ أبو مدين رحمه الله إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان يقول ما نريد نأكل قديداً هاتوا انتوني بلحم طري يرفع هم أصحابه هذا قول فلان، أي شيء قلت أنت ما خصتك الله به من عطاياه من علمه

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين أُنشئ ابن عربي، ص ٨.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص ١٣٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣٣. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٣٨).

(*) وقد ورد في فهرس مخطوطات استنبول أن أبو مدين شعيب بن الحسن التلمساني توفي سنة ٥٩٨هـ.

(٤) ابن عربي، محاضرة الأبرار، الجزء الثاني، ص ٣١-٩٢.

(٥) ابن عربي، رسالة الانتصار (الرسائل)، ص ١٥.

اللدني، أي حدثوا عن ربكم واتركوا فلاناً وفلاناً فإن أولئك أكلوه لحماً طرياً والواهب لم يمت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد، والفيض الإلهي والمبشرات ما سدّ بابها، وهي من أجزاء النبوة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع، والله يهرول لتلقّي من أتى إليه يسعى... فمن كان معك بهذه المثابة من القرب مع دعواك العلم بذلك والإيمان به لم تترك الأخذ عنه والحديث معه..."^(١) فابن عربي يرى في عرض آراء أستاذه دعوة ملحة إلى الاتجاه الصوفي الصحيح البعيد عن أي لبس، وقد جاء على ذكره في كثير من المواضع في مختلف كتبه كالفوتوحات والمواقف والفصوص وغيرها. ويقول فيه ابن العماد: "كان أبو مدين منقطع القرب في العبادة والنسك، بعيد الصيت، ويسميه محي الدين بن عربي شيخ الشيوخ، ونشر الله ذكره، وتخرّج به جماعة العقلاء كأبي عبد الله القرشي وغيره. وانتهى إليه كثير من العلماء المحققين وفضلاء صالحين كابن عربي وله في الحقائق كلام واسع"^(٢).

فإذا كان هذا حال ابن عربي في بلاد المغرب خلال الثلاثين سنة الأولى من حياته الصوفية فإلى أي حد انتفع بصوفية المشرق وما مدى معرفته بهم؟

الواقع أن الزهد الذي بدأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين، قد تحول تحولاً واضحاً نحو التصوف، وتمثل في أقوال البسطامي والجنيد والحلاج وغيرهم. ويذكر ابن خلدون أن الصوفية في هذا العصر بدّوا بمجاهدة النفس ومحاسبتها والكلام في الأنواق والمواجيد، والترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح المصطلحات المتعارف عليها بينهم، كما عرفوا تسميات عديدة منذ هذا العصر لعلمهم، فعُرف بعلم الباطن- ويقصدون به إصلاح باطن العبد من الناحية الأخلاقية- وبعلم الحقيقة، وبعلم الوراثة، وبعلم الدراية في مقابل علم الظاهر وعلم الشريعة وعلم الدراسات وعلم الرواية^(٣). وقد ظهر إبان ذلك اتجاهان واضحا للتصوف، الاتجاه الأول يمثل صوفية التزموا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٨٠.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مجلد ٤، ص ٣٠٣.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الثانية، دار الثقافة، القاهرة،

طريق الاعتدال، واستندوا إلى الكتاب والسنة في تصوفهم، واعتمدوا ميزان الشرع في معاملاتهم. والاتجاه الثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات^(*) وكانت لهم تصورات خاصة بعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول، وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة^(١). ويمثل الفريق الأول أبو القاسم الجنيد الذي تكلم في التوحيد والفناء فيه، كما مثل أبو يزيد البسطامي الفريق الذي تكلم في الفناء والاتحاد خير تمثيل، وهذا الاتجاه الذي يخضع أصحابه لأحوال الوجد والفناء، فتصدر عنهم عبارات موهمة ومستشعنة الظاهر في تعبيرهم عن صلة الإنسان بالله^(٢). كان أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـ) أول من مثل اتجاه الصوفيين الذين استسلموا لأحوال الفناء ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات، كما أنه أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي، وقد أخذ النظرية بجذورها عن الهندية في عقيدتها عن الفناء، بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاستغراق، حتى يصل الصوفي بعدها إلى أن يصبح المراقب والمراقب عنده واحداً^(٣). فكان بذلك أسبق من تكلم بموضوع الفناء، واعتبره الدرجة القصوى في ترقيه في معراج الروحي، وله في ذلك أقوال رمزية من قبيل ما يسمى بالشطح مثال: "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح في مني (يا من أنت أنا) فقد تحقق بمقام الفناء في الله^(٤). وقوله «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني» وقوله: (سبحاني ما أعظم شأنني)^(٥) ولا شك أن هذه بعض شطحات أبا يزيد في حالة وجد، فصاح في غيبته معلناً

(*) الشطح: كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهو من ذلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح

بها العارف من غير إذن إلهي، (الجرجاني، التعريفات، مادة شطح).

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص. ص ١٤٠-١٤١.

(٣) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٤) العطار (فريد الدين)، تذكرة الأولياء، ص ١٦٠. (انظر نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢٤).

(٥) المرجع السابق، ص ١٦٠، (انظر نيكلسون، المرجع السابق، ص ٢٤) سورة طه: ٢٠/١٤ ك.

عن شعوره لا مقررأ لمذهب جديد. فلم يشهد في غيبته سوى الله، ولم ير موجوداً على الحقيقة إلا الله، ولأبي يزيد بعض العبارات التي يتمثل فيها مذهبه في الفناء وتنبؤ نظريته في الوحدة كقوله: "خرجت من بايزيديتي، كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد لأن الكل في عالم التوحيد"^(١). إذن ما نوع الوحدة التي تكلم عنها أبو يزيد البسطامي؟ هل هي وحدة وجود أم وحدة شهود؟ وهل تأثر ابن عربي بها؟

الواقع أن الفناء عنده هو فناء عن الخلق وبقاء بالحق وشهود الحق، وهذا النوع الأخير هو الذي ذكره القشيري وهو التوحيد الصوفي. ولكن الفناء الذي تحقق فيه أبو يزيد واعتبره الغاية القصوى في الحياة الصوفية قد فُسِّر تفسيرات أخرى. ولعب دوراً هاماً في تشكيل العقائد الصوفية من الأدوار التي مر بها التصوف فيما بعد. ومما يورده ابن عربي في باب التجلي الصمداني أن أبا يزيد في منزل الإنابة وهي التحقق بالجمعية الذاتية ولا تكون إلا عن شهود فيقول: "فاعلم أن لهذا المنزل الإنابة، وممن تحقق بها أبو يزيد البسطامي، وهي الجمعية الذاتية، ولا تكون للعارف من الله إلا عن شهود محقق من خلف حجاب مظهر بشري، واعلم أن القوم قد اصطالحوا على ألفاظ لمعانٍ قرروها في نفوسهم يخاطبون بها بعضهم بعضاً كما فعلت كل طائفة فيما تتخله من العلوم كالتحويين وأصحاب العدد والمهندسين والأطباء والمتكلمين والفقهاء وغيرهم، فمما اصطلحت عليه هذه الطائفة الهوية والإنية والأنانية لأغراض في نفوسهم، فهذا المنزل من ذلك منزل الأنابة..."^(٢) كما يعتبر علمه الذي ناله علماً لدنياً لا اكتساب فيه فقال: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله، وبه جلت هيبته وعظمت منته من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة..."^(٣) ويمكن القول بأن وحدته كانت المقدمة الممتازة لفلسفة

(١) العطار (فريد الدين) تذكرة الأولياء، مرجع السابق، ص.ص ١٦٠-١٦١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٣٦.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣١.

الحلاج في الحلول وربما كان قوله بالوحدة الشهودية محاولة لتغطية السافر من أقواله فيما يوحيه في الاتحاد والحلول معاً.

ويمثل الجنيد تصوف عصره، وينهج نهجاً معتدلاً بعيداً عن شطحات البسطامي فكان ممن ترقّوا في الأحوال والمقامات حتى وصل إلى معرفة الحقيقة، لهذا فهو يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر، ولهذا قال: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"^(١) وقيل له بما نلت ما نلت فقال "بجلوسي تحت، تلك الدرجة ثلاثين سنة، وأشار إلى درجة في داره"^(٢) ومهما لوحظ من المشاركة والتشبيه عند عامة الناس، فإن تصوفه مميز لاستناده إلى الكتاب والسنة فيقول: "علمنا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا على الكتاب والسنة". ويضيف ابن عربي: "فهذا معنى قوله علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة وتتميز يوم القيامة عن أولئك بهذا القدر فإنهم ليس لهم من الإلهيات ذوق فإن فيضهم روحاني وفيضنا روحاني وإلهي لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرق وهو الله تعالى لأنه جعلها طريقاً إليه فاعلم ذلك"^(٣) ويقول أيضاً: "لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات"^(٤). ولعل عبارته التالية توضح لنا منهجه في التصوف حيث قال: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"^(٥). لذلك يعتبر الجنيد أعمق صوفية هذه الفترة كلاماً عن التوحيد والفناء فيه، وهو أعظم خطراً، ولذلك يلقب "بشيخ الطائفة"^(٦) ووصفه القشيري

(١) ابن عربي، كتاب الكتب، رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، حيدر أباد،

١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣١، مواقع النجوم، ص ١٠٣.

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ١٦٢.

(٤) التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مصر، ص.ص ١٣٤-١٣٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦) القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ص ١٨.

"بأنه سيد هذه الطائفة وإمامهم"^(١)، ومما يرويه عنه أنه سئل عن التوحيد فأجاب "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الأضداد والأنداد والأشباه وما عبّد من دونه بلا تشبيه ولا تكيف ولا تصوير ولا تمثيل" **ليس** كمثله شيء، وهو السميع البصير^(٢)^(٣). ويرى في الوحدة الكاملة أنها تكمن في الله فقط دون إشراك العبد معه، وأن الكل هو الله فلا إثنية. ولما كان الجنيد يمثل الجناح المعتدل في متصوفة القرن الثالث الهجري، فقد فضّل الصحو على السكر، لأن السكر يخرج بالعبد عن حالته الطبيعية ويفقده سلامة العقل الواعي والقدرة على التصوف، وسرّ المسألة في نظرهم هو "المعرفة بحقيقة الوجود فإذا عرف الإنسان الأشياء على حقيقتها فرّ منها ونظر إليها بعين الفناء، ومن نظر إلى الأشياء بعين الفناء أدرك أنها معدومة بالإضافة إلى وجود الواحد الحق"^(٤).

وخلاصة القول أن التوحيد الحقيقي عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله، وهو يشير إلى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس من الفناء عن الإرادة، وعما سوى الله بذهاب الحس والحركة مع الثقة التامة بأن الله يقوم العبد بكل شيء. وهذا ما ساد بين الصوفية فيما بعد عن معاني التوحيد وهو الفناء عن السوى إرادة وشهوداً.

وإذا كان الجنيد يمثل الفريق المعتدل من الصوفية، فإن الحلاج والبسطامي يمثلان النزعة المغالية فيه، كما أنه إذا كان الفناء قد أدّى بالحلاج إلى القول بالحلول، فإنه قد أدّى بالبسطامي إلى القول بالاتحاد، ويتضح ذلك من قوله "أنا الحق" ولقد ترتّب على قول الحلاج بالحلول نظريات عدة من بينها القول بالنور المحمدي أو مما عُرف فيما بعد "بالحقيقة المحمدية" أو القطب أو الإنسان الكامل عند متأخري الصوفية.

(١) القشيري (عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص ١٨.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٣) التفتازاني، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط أولى، دار المعارف، مصر،

الواقع أن العلاج كان ممن غلب عليه حال الفناء، لذلك صدرت عنه شطحات مستشنة الظاهر، إلا أنه كان أكثر دقة وعمقاً في تعبيره عن أحواله مما يُظهر مدى تأثره بالأفكار الخارجية عنه من هللينية وفارسية وشيعية^(١) وعقائد مسيحية^(٢)، ومع ذلك لم يكن فيلسوفاً بمعنى الكلمة، ولو أن شطحاته الماثورة كانت تعبيراً عن وجدان عميق عنيف، وصوراً لمعانٍ نفسية خاصة به لا بغيره، شعر بها حين سيطر عليه حب من يهواه فصاح كالمجنون الذي أفقده حبه صوابه فقال: "أنا الحق" ولقي من جرائه حتفه، ولم يكن العلاج ليستطيع أن يبرهن على شطحاته هذه ولا أن يزيد عليها بأكثر من أنه شعر بمعانيها في نفسه^(٣). فإن بعض أقواله تتضمن الحلول لفناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية بحيث يصبح كل فعل صادراً عن الإنسان صادراً عن الله، فالإنسان عنده "كما لا يملك أصل فعله كذلك لا يملك فعله"^(٤). وكل ما يصدر عن العلاج من فكرة الحلول فهي في حالة سكر لا يعول عليها، على حين أنه في حالة الصحو ينفي مثل هذه الحالة حيث يقول:

أنا سرّ الحق، ما الحق أنا بل أنا حق ففرّق بينا
أنا عينُ الله في الأشياء فهل ظاهر في الكون إلا عيننا^(٥)

وربما يكون تصوف العلاج قد أثر في تصوف ابن عربي من حيث الأسلوب وليس من حيث العقيدة. ففي مسألة "الواحد والكثرة" أو "الحق والخلق" التي تأثرت في ناحية من نواحيها بما يقوله العلاج عن "اللاهوت والناسوت" أو ما يسميه أحياناً "بالطول والعرض" حيث يقول في فتوحاته في العلم العيسوي وهو علم الحروف: "...والأصل في هذا كله الحيّ الأزلي، عين الحياة الأبدية، وإنما ميز الطرفين أعني الأزل والأبد

(١) الشيباني (كامل مصطفى)، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦، ص ٧٢.

(٢) التفتازاني، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٣) غيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ١٧.

(٤) السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، ط ثانية، القاهرة، ١٣٨٩م/١٩٦٩م، ص ٣١١.

(٥) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية، مرجع سابق، ص ١١٦.

وجود العالم وحدوثه الحي، وهذا العلم هو المتعلق بطول العالم أعني العالم الروحاني، وهو عالم المعاني والأمر، ويتعلق بعرض العالم، وهو عالم الخلق والطبيعة والأجسام، والكل لله، ألا لَه الخلق والأمر، قل الروح من أمر ربي، وتبارك رب العالمين، وهذا كان علم الحسين بن منصور رحمه الله، فإذا سمعت أحداً من أهل طريقنا يتكلم في الحروف فيقول إن الحرف الفلاني طوله كذا ذراعاً أو شبراً، وعرضه كذا كالحلاج وغيره، فإنه يريد بالطول فعله في عالم الأرواح، وبالعرض فعله في عالم الأجسام، ذلك المقدار المذكور الذي يميزه به، وهذا الاصطلاح من وضع الحلاج، فمن علم من المحققين حقيقة "كُن" فقد علم العلم العلوي، ومن أوجد بهمته شيئاً من الكائنات فما هو من هذا العلم...^(١) إلا أنه يجدر بنا أن نوضح الفرق الجوهرية بين وجهتي نظر هذين الصوفيين بالرغم من تقاربهما. فبينما نرى الحلاج ينظر إلى اللاهوت والناسوت (أو الطول والعرض) أو الله والعالم كشيئين مختلفين: ذاتاً وطبيعة، ويعتقد أن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت إذا بلغ الناسوت درجة خاصة من الصفاء الروحي، نرى ابن عربي يقول إن اللاهوت والناسوت أمران اعتباريان يقرر العقل وجودهما لعجزه عن إدراك وحدتهما، ويشير ابن عربي إلى موقف الحلاج من الاتحاد بين هذين الوجهين قائلاً: "من كانت علة عيسى فلا يوسى، فإنه الخالق المحي، والمخلوق الذي يحي، عَرَض العالم في طبيعته، وطوله في روحه وشريعته، وهذا النور من... المنسوب إلى الحسين بن منصور لم أر متحداً رتق وفتق وبربه نطق وأقسم بالشفق... مثله فإنه نور في غسق، منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت، وأين هو ممن يقول العين واحدة ويحيل الصفة الزائدة... العرض محدود والطول ظل محدود والقرض والنقل شاهد ومشهود..."^(٢).

وعليه يمكن القول بأن ابن عربي لم يكن في حالة سكر، فإن تصوفه صاح واعٍ لكل ما يتلقاه لأنه عاكف على باب الحق يتلقى الإلهام ولذا فإن تأثيره بالحلاج ظاهرياً في أسلوبه وبعض المصطلحات ولم يكن تأثيراً في العقيدة، والشطح الذي أدى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٦٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٣٣٢.

به إلى النطق بما شاهد مما أداه إلى ما انتهى إليه، فتكون موافقة رأي ابن عربي لبعض آراء الحلاج إذن هي من باب المشاهدة التي تحقق بها كلاهما، فشرحه للعلاقة بين الإرادة (بمعنى القوة الإلهية التي يقضي الله بها على الأشياء أن تكون على ما هي عليه) والمشئنة (بمعنى الذات الإلهية نفسها لأنه يطلق عليها اسم الوجود ويوافق أبا طالب المكي على تسميتها عرش الذات) قد أخذها من الحلاج ولو أن تصور الحلاج للمشئنة يختلف بعض الاختلاف عن تصور ابن عربي لها فهي عنده أشبه بالعقل الأول في مذهب أفلوطين^(١). كذلك في استحالة معرفة الحق على ما هو عليه، مع فرق بينهما في ماهية الحق، وأن للقرآن ظاهراً وباطناً، ويظهر مدى اتفاقهما في تفسير معظم الآيات القرآنية واستعمالهما اصطلاحات خاصة غير معروفة عند غيرهما^(٢) وكل ذلك ليس سوى نتيجة مجاهدة النفس وتطهيرها وتنقيتها فيتحقق السالك بالكمال الروحي ومشاهدة الحقيقة وهذا ما ينطبق عليهما.

وهناك طائفة من متصوفي الإسلام غير الحلاج والبسطامي والجنيد ممن كان لهم بعض الأثر في تصوف ابن عربي. وممن يستشهد بأقوالهم ويذكر لهم مواقف مختلفة في كثير من كتبه، كأبي طالب المكي وأبي سعيد الخزاز (ت ٢٧٩هـ) والقشيري وأبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ) وسهل بن عبد الله التُّستري (ت ٢٨٣هـ) وعبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ) وتلميذه أبو السعود بن شبل، ومحمد بن عبد الجبار النُّفري وأبو حامد الغزالي وغيرهم. يذهب أبو طالب المكي^(*) مذهباً صوفياً مقبولاً حيث يرى أن ظاهر التوحيد هو توحيد الله في كل شيء، وتوحيده ومشاهدته وإيجاده قبل كل شيء، ولا نهاية لعلم

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣.

(*) محمد بن علي بن عطية بن الحارث الواعظ المكي العجمي، صاحب قوت القلوب، كان على نحلة أبي الحسن البصري شيخ الساعية فانتمى إلى مقالته وقدم بغداد ووعظ فيها، له كتب في التوحيد، توفي سنة ٣٨١هـ ببغداد. (انظر ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، وابن خلكان في وفيات الأعيان).

التوحيد، ولا غاية لمزيد عطاء الموحدين^(١). وفي حديثه عن الأبدال أنها تكون بالأربعة الجوع والسهر والصمت والعزلة قلباً،^(٢) وكان من الذين استخدموا اصطلاحات الصوفية في سلوكهم الطريق كمصطلح الطريق والطريقة، والسلوك أي السير في الطريق وقطع مراحل، والترقي في مقاماته وأحواله، وهذه الاصطلاحات تعبر عن الجانب النفسي الأخلاقي في التصوف فالأحوال كالقبض والبسط والفناء والبقاء والمقامات كالسبيل والصبر... وهذه كلها فضائل وأحوال نفسية تأتي ثمرة مجاهدة النفس، يترقى فيها السالك للطريق حتى يصل إلى مقام التوحيد أو المعرفة بالله وهو آخر مقامات الطريق^(٣).

أما أبو سعيد الخراز^(*) فهو من الصوفية المتقدمين على أبي طالب المكي، تكلم في علم التوحيد وتحقق به، وهو يرى أن أول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق به فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفرادها بالله وحده^(٤)، ويرى أن أول علامات التوحيد هي في خروج العبد عن كل شيء ورد الأشياء جميعاً إلى متولّيها حتى يكون المتولّي بالمتولّي ناظراً إلى الأشياء، قائماً بها، متحكماً فيها، ثم يخفيهم عن أنفسهم في أنفسهم فيظهره لنفسه سبحانه وتعالى^(٥).

ويشير ابن عربي إلى إنكار المتكلمين عليه قوله حول معرفة الله فقال: وأخذت طائفة ممن شاهدناهم من المتكلمين كأبي عبد الله الكتاني وأبي العباس الأشقر والضريّر السلاوي على أبي سعيد الخراز وأبي حامد وأمثالهما في قولهم لا يعرف الله إلا الله، وإنما اختلف أصحابنا في رؤية الله تعالى إذا رأيناه في الدار الآخر بالأبصار

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٧.

(٢) أبو طالب المكي، قوت القلوب، الجزء الأول، ص ١٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٩.

(*) هو أحمد بن عيسى الخراز، من أهل بغداد، صاحب ذي النون المصري وسري السقطي

وبشر الحافي وغيرهم. وقيل أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، توفي سنة ٢٧٩هـ.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص ٩٠. (انظر الرسالة القشيرية،

ص.ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٥) المصدر السابق، ص.ص ٩٢-٩٣.

ما الذي نرى...^(١) وقيل لأبي سعيد الخزاز بما عرفت الله قال بجمعه بين الضدين، فهو الأول من حيث هو آخر والباطن من حيث هو ظاهر^(٢). وقد تكلم الخزاز في الوحدة والكثرة ومن آرائه فيها أن الوحدة من حيث انعدام الكثرة فيها وتلاشيها فيكون مقام الجمع الذي تزول منه هذه الكثرة، ولكن لا يعني لنا هذا الجمع أي نوع من الاتحاد بمعناه المطلق، بل هو اتحاد بمعنى الشهود الحق للوجود المطلق، وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة الذي تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة^(٣). ويستخلص أصحاب مذهب الوحدة من أقواله ما يتطابق وآراءهم حول الحدوث والقدم وتجمع الوجود كله في حقيقة واحدة، وربما لم يكن الخزاز ليعني ما فهمه هؤلاء من قوله الذي جاء فيه: "أن فعل التوحيد هو انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم. وأن الوجود كله حقيقة واحدة وآنية واحدة"^(٤).

ويرى ابن عربي في سهل بن عبد الله التستري أنه حجة على المحققين وقد تابعه في مسألة تسمية الصوفي المحقق بالعالم نسبة إلى العلم الإلهي وإلى قول الرسول ﷺ العلماء ورثة الأنبياء^(٥). فيقول: "إن الله تبارك وتعالى مدح من قامت به صفة العلم وأنتى عليه... فأخبر تعالى أن العلماء هم الموحدون على الحقيقة... ولم

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٦٠.

(٢) ابن عربي، رسالة في سؤال بن سودكين، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٣، (شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري من تلاميذ ابن عربي).

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٤) لسان الدين الخطيب، روضة التعريف، تحقيق عطا، ص ٤٩٩.

(٥) الحديث: أخرجه البخاري والترمذي (مفتاح كنوز السنة، فنسك ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ١٩٨٥)، ورواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي الدرداء به مرفوعاً بزيادة: "إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم". وصححه ابن حبان والحاكم. وضعفه غيرهم بالاضطرار في سنده. قال السخاوي: لكن له شواهد يتقوى بها ولذا قال شيخنا - أي ابن حجر - له طرق يعرف بها أن للحديث أصلاً. حديث برقم ٢٣٠/٢٥٣.

يزل مائاً بأن جعلنا ورثة أنبيائه وملائكته... فقال عليه الصلاة والسلام العلماء ورثة الأنبياء فلا شيء يا قوم ننقل من إسم سمنا الله تعالى به ونبيه إلى غيره ونرجحه عليه ونقول فيه عارف وغير ذلك، والله ما ذلك إلا من المخالفة التي في طبع النفس... بل والله أقول أن القائل بإطلاق المعرفة في الموضع الذي يجب فيه إطلاق العلم بلزوم الأدب الإلهي أنه لو تحقق في الورث النبوي ما سمى ذلك المقام إلا علماً ولا سمي صاحبه إلا عالماً كما فعل سهل بن عبد الله حين قال لا يكون العبد بالله عارفاً إلا إن كان به عالماً، ولا يكون به عالماً إلا إن كان رحمة للخلق، ثم قال.. والعلماء رحمة للجهال... والنبي ﷺ رحمة للخلق... فتأمل وفقك الله أين جعل سهل العالم وفي أي مقام أنزله، وبمن شبهه والحمد لله الذي وفقنا للاطلاع على ما طالعه هذا الإمام وهو حجة الله على الصوفية المحققين كذا ذكر أبو القاسم الجنيد في كلام له... وقال: وسهل بن عبد الله حجة على المحققين، فهذه شهادة الجنيد الذي قال فيه الإمام أبو القاسم القشيري... وإنما قال سهل في كلامه الذي ذكرناه لا يكون العبد بالله عارفاً حتى يكون الجاري على السنة القوم فأعطاه ما تواطأوا عليه أن يذكر ما ذكروه حتى يفهم عنه، وأعطاه الأدب الإلهي أن لا يسميه إلا عالماً. وأخرج أبو طالب في القوت عن سهل رضي الله عنهما قال أبو طالب قال عالماً: للعالم ثلاثة علوم يريد سهل رحمه الله، علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر وعلم باطن يمنع إظهاره إلا لأهله، وعلم هو سر بين العالم وبين الله هو حقيقة إيمانه لا يظهره لأهل الظاهر ولا لأهل الباطن، فانظر كيف أطلق سهل عليه إسم العالم وعلى ذلك العلم ولم يقل العارف ولا المعرفة للأدب الذي ذكرنا آنفاً...^(١).

أما أبو بكر الشبلي^(*) فقد صاحب الجنيد، وتفقه على مذهب مالك، وكتب الحديث الكثير، وهو الصديق المصاحب للحلاج توفي سنة ٣٣٤هـ^(٢).

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص.ص ٢٥-٢٦ وما بعدها.

(*) أبو بكر جعفر بن يونس الشبلي، وقيل إسمه جحدر بن دلف بن جعفر، وقيل جعفر بن يونس. أصله من خراسان، ولد بسر من رأى من أعمال العراق، توفي سنة ٣٣٤هـ.

(٢) الطوسي (أبو نصر السراج)، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٤٧٨.

وما يراه الشبلي في قضية الإيجاد والخلق أنه لا وجود لشيء إلا بالله، وكل شيء قام بالله لأنه أصل الوجود فيقول: "بالله قامت الأرواح والأجساد والخطرات لا بذواتها" وهذا عين ما ذهب إليه في منحاه الصوفي وفي تفسيره لإسمه تعالى "القيوم" وهو ما قامت به الموجودات جميعها وهو ركنه الأساسي في ما يفسره لوحدة الوجود. وقد ظهر في شطحات الشبلي ما جاء في كلامه على لسان الحقيقة الإلهية بعد فنائه بها بقوله لمن زاره: "أنا معكم حيثما كنتم" أنتم في رعايتي وفي كلاعتي، وربما أراد الإشارة إلى معية الحق للخلق بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَكُمْ حَيْثُمَا كُنْتُمْ وَهُوَ يَرْحَمُكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ وَيَهْدِيكُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (١).

وينفي الشبلي الزمان والمكان عن الحق، فلا تقييد له بمقولة الزمان والمكان لذلك نراه يقول: سبحانه من كان ولا مكان ولا زمان ولا أوان ولا دهر ولا أبد ولا أزل ولا أول ولا آخر، وهو في حال ما أحدث من الأشياء غير مقول عنهم ولا مستعين بهم، عدل في جميع ما حكم عليهم (٢).

فإذا ما دققنا النظر في ما أوردناه عن الشبلي، فإننا نجد أن أفكاره هي نفس ما يتداوله الصوفية المتقدمين عليه من حيث التوحيد ونفي فكرة الزمان والمكان عن الذات الإلهية وتنزيهها، وهي كذلك متداولة بين الصوفية المتأخرين عنه أيضاً، فلا غرابة إذن أن تطالعنا هذه الأفكار لدى ابن عربي إذ أنهما شرياً من معين واحد، وسلكا طريقاً واحدة، وشهدا عيناً واحدة، فكان ذلك دليلاً على أن ابن عربي قد انتفع بأفكاره وتأثر بآراء من سبقه من هؤلاء المتصوفين بما يتفق وروح مذهبه في الوحدة للوجود.

ومن جملة من انتفع بعلومهم أيضاً أبو حامد الغزالي، فيشير ابن عربي إلى ما ينطوي عليه موقفه في الأحكام الشرعية مبيناً مدى موافقة آرائه لآراء الغزالي في هذا الشأن فيقول: "إعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خصّ ظاهره من باطنه، ولا

(١) قوله إن الله معكم حيث ما كنتم يثبت فيها معية الحق للخلق فهو معهم أين ما كانوا والآية تقول: قال الله تعالى ﴿إِنِّي مَعَكُمْ﴾ سورة المائدة، الآية: ١١، وقوله في الآية: ﴿قُلْ مَنْ يَخْلُقُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرِّحْمَانِ﴾ سورة الأنبياء، الآية: ٤٢.

(٢) الطوسي اللمع، المصدر السابق، ص ٤٤١.

باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل، وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً، فما من حكم قرّره شرعاً في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم... فعبدوا الله بما شرّع لهم ظاهراً وباطناً، ففازوا حين خسر الأكثرون، ونبتت طائفة ثالثة ضلّت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً تسمّى الباطنية، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتاب "المستظهر" له في الرد عليهم شيئاً من مذاهبهم وبين خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه...^(١).

كذلك يشير إلى متابعته الغزالي في موضع آخر في منزل تقرير النعم فيقول: وقد تكلم في هذا العلم أبو حامد وغيره وبينه، فهذا هو علم التشريح في طريقنا، وأما علم التشريح الثاني فهو أن تعلم ما في هذه الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والنسب الربانية، ويعلم هذا من يعرف التخلّق بالأسماء وما ينتج التخلّق بها من المعارف الإلهية وهذا أيضاً قد تكلم فيه رجال الله في شرح أسماء الله كأبي حامد الغزالي وأبي الحكم عبد السلام بن برّجان الإشبيلي، وأبي بكر بن عبد الله المعافري^(*) وأبي القاسم القشيري، ويتضمن هذا المنزل التكليف ورفع من حيث ما فيه من المشقة لا من حيث ترك العمل...^(٢).

ويظهر لنا مدى موافقة ابن عربي لآراء الغزالي فيما أنشأه من مؤلفات، فهو في ذكره لأعدى عدو للإنسان وطريق الخلاص منه يبين أن أبا حامد سبقه في تحديد موقفه من هذا الأمر فقال في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾^(٣) وحظ الصوفي وكل موقّق من هذه الآية

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٣٤.

(*) المعافري: سبق التعريف به.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٤٩.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢٣م.

أن ينظر فيها إلى نفسه الأمّارة بالسوء التي تحمله على ركب كل محذور ومكروه، وتعديل به عن كل واجب ومندوب للمخالفة التي جبلها الله عليها وهي أقرب الكفار والأعداء إليه فإذا جاهدتها وقتلها أو أسرها حينئذ يصلح له أن ينظر في الأغيار على حسب ما يقتضيه مقامه... وهما شهوتا البطن والفرج اللتان تعبدتا جميع الخلائق... حتى أفرد لهما الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه كتاباً سماه "كسر الشبهوتين" في إحياء علوم الدين له، وكذلك اعتنى به كبار العلماء...^(١). فإذا كان هذا شأنه فيما يتعلق بالعلوم الصوفية وكبار المتصوفين، فهل أفاد من المسائل والقضايا الفلسفية التي عالجها فلاسفة المشرق والمغرب على حد سواء؟.

صحيح أن الفلسفة لم تكن بمعزل عن البحث في أمر الوجود، وأنها قامت على البحث في الوجود من حيث هو واجب وممكن، والتمييز بين موجود واجب الوجود بذاته وبين ممكن غير قابل للوجود بذاته، وهو ما تضمنته فلسفة كل من الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المشرق والمغرب، إلا أن ابن عربي لم يكن ملتزماً بمنهج فلسفي نظري، ولم يتقيد بطريق الفلسفة في الكشف عن أسرار الشريعة وأحكامها لأنها علوم خارجة عن قوة الفكر والكسب ولا تُنال إلا بالمشاهدة والإلهام وما شاكل ذلك لأنها علوم فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروح^(٢)، وهذا يختص به النبي والوليّ، فهو إذن علم موروث من الأنبياء، ولذا فإن ابن عربي يحذّر من الخلط بين الصوفي والفيلسوف وينبّه إلى ما بينهما من تباين، فليس الصوفي المحقق بفيلسوف بالرغم من معالجتهم لموضوع واحد، فيقول في ذلك منبهاً: "ولا يحجبك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم، إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ٩٧.

(٢) نفث الروح في الروح: إذا تجلى الحق لسرّ عبد ملكه جميع الأسرار وألحقه بالأحرار وكان له التصرف الذاتي من جهة اليمين فإن شرف الشمال بغيره وشرف اليمين بذاته ثم أنزل شرف اليمين بالخطاب وشرف الشمال بالتجلي، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٦).

فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان، فنقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف قد ذكر تلك المسألة، وقال بها، واعتقدها، وأنه نقلها منهم أو أنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له، فلا تفعل يا أخي، فهذا القول قول من لا تحصيل له إذا الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما أن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها ولا سيما في ما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعنية، وأنها حق، فإن الرسول ﷺ قال بها أو صاحب أو مالكا أو الشافعي أو سفيان الثوري... فكذاك خذ ما أتاك به هذا الصوفي واهتد على نفسك قليلاً، وفرغ لما أتاك به محلك حتى يبرز لك معناها...^(١).

ويعزو ابن عربي سبب ضلالة الفلاسفة إلى تأثرهم بالفكر إذ أن الفكر يتعرض للخطأ والصواب. ويرى في كتابه "الأسفار" أن الحق تعالى أثبت ثلاثة أسفار لا رابع لها... وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه فيقول في حق الفلاسفة: "فالمسافرون فيه طائفتان، طائفة سافرت بأفكارها وعقولها، فضلت عن الطريق ولا بد، فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم. وطائفة سافرت بهم فيه وهم الرسل والأنبياء، والمصطفون من الأولياء، كالمحققين من رجال الصوفية مثل سهل بن عبد الله وأبي يزيد وقرقد السنجي والجنيد بن محمد والحسن البصري..."^(٢) ويستند ابن عربي في ذلك إلى قصته مع قاضي قرطبة أبو الوليد بن رشد فيلسوف عصره الذي كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، وذلك في لقائه معه حين اجتمع به فقد شكر الله الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أرباب الفاتحين

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص. ٣٢-٣٣.

(٢) ابن عربي، كتاب الأسفار، مخطوط، مكتبة ريجيا، برلين، ورقة ٤، ص ب. (وقد تم طبعه في القاهرة حديثاً بطبعة الشيخ عبد الرحمن حسن محمود في عالم الفكر).

مغالق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته^(١) فهذا كان حال ابن عربي وهو صبي ما بقل وجهه ولا طرّ له شارب، فكيف بابن عربي وقد تحقق بالعلم اللدنيّ وهو معتكف على مراقبة قلبه عند باب ربه، ويتجلى لنا ذلك في رسالته إلى الفخر الرازي في نصحه وتوجيهه إلى طريق المعرفة القلبية والاتجاه نحو العلوم الإلهية بدل النظر والفكر التي قامت عليها فلسفته، مما يدلنا على طول باعه في التصوف وبعده عن التفلسف ونفي التهمة التي ألحقها به خصومه إذ علومه فوق طور العقل، فما وجدت سبيلها إلى عقول أصحاب النظر الفكري فنراه يقول له: "... قد وقفت على بعض تواليفك وما أيدك به الله من القوة المتخيلة وما تتخيله من الفكر الجيد. ومتى ما تغذّت النفس كسب يديها فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهب، وتكون ممن أكل من تحته، والرجل من أكل من فوقه كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾^(٢) وليعلم ولي... إن الوراثة الكاملة هي التي تكون من كل الوجوه لا من بعضها، والعلماء ورثة الأنبياء، فينبغي للعاقل أن يجتهد لأن يكون وارثاً من جميع الوجوه ولا يكون ناقص الهمّة. وقد علم ولي... أن حُسن اللطيفة الإنسانية إنما يكون بما تحمله من المعارف الإلهية وقبحها بضد ذلك، وينبغي للعالي الهمّة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفصيلها فيفوتّه حظه من ربه، وينبغي له أيضاً أن يسرح نفسه من سلطان فكره، فإن الفكر يعلم مأخذه، والحق المطلوب ليس ذلك، وأن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله... ويجل الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من عالم الخيال... وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون معلمه وشاهده مؤنثاً متعلقاً بالأخذ من النفس الكلية، كما ينبغي له أن لا يتعلق بالأخذ من فقير أصلاً وكل ما لا كمال له إلّا بغيره، فهو فقير... فارفع الهمّة في أن لا تأخذ علماً إلّا من الله تعالى على الكشف، فإن عند المحققين أن لا فاعل إلّا الله... واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ١٥٣-١٥٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

القصوى أذا هم فكرهم إلى حال المقلد المصمم... فللعقل حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري... فإذن ينبغي للعقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه... ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك... أنه رآك وقد بكيت يوماً فسألك هو ومن حضر عن بكائك فقلت: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت لعل الذي لاح أيضاً يكون مثل الأول، فهذا قولك. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله ﷺ، فتتال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿مُحَمَّدًا مِنْ مَّحَابِدِنَا أَتَيْنَهُ رَحْمَةً مِنْ مَّحَبَدِنَا وَمَحَلَمَانِهِ مِنْ لَحْدِنَا عَلَمًا﴾^(١)، ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة. وليعلم ولي... أن كل موجود عند سلب ذلك السبب يحدث مثله، فإن له وجهين: وجه ينظر به إلى سببه ووجه ينظر به إلى موجدته وهو الله تعالى، فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم والحكماء والفلاسفة كلهم وغيرهم إلا المحققين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام فإنهم مع معرفتهم السبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدتهم^(٢)... ومن كان وجوده مستفاداً من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء، فليس للعارف معول غير الله البتة. وينبغي للعقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة... وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه، وليس ذلك إلا علما خاصة: العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة... فينبغي للعقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريقة المشروطة^(٣)... وهذا آخر الرسالة.

(١) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(٢) ابن عربي، رسالة الشيخ محي الدين بن عربي إلى الأمام الرازي، عالم الفكر، مصر، ص ١٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١-٢ وما بعدها.

هكذا نجد ابن عربي لم يفد شيئاً من علوم الفلسفة في بناء علمه الروحي، ولم يأخذ بمنهج الفلاسفة في تحديده للطريق الصوفي، المؤدي إلى المعرفة الذوقية بالكشف والمشاهدة، فكان طلبه للعلم من الله يدعو إلى الإيمان بالعلم الوهبي غير المتعمل فيه فيقول: فالتسليم أولى بمن لم يذق مدارك الكشف ولا ظهر له سلطان فيها، فلو أنصفونا من نفوسهم وسلّموا لهذين الصنفين (الأنبياء والأولياء) أحوالهم لسعدوا في الدارين واستفادوا...^(١). ويقصد بذلك أصحاب علم الرسوم وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام، فهم يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به من المواجه والاسرار التي شاهدوها ووجدوها، فما وافق نظرهم وعلمهم صدّقوا به وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردّوه وأنكروه وقالوا هذا باطل لمخالفة دليلنا ولعل دليل هذا المسكين لم يكمل أركانه وهو يتخيل أنه كامل...^(٢). ولم يدر هؤلاء أن الله هو الذي يهب العلم كما وهب العقل^(٣) وكذلك قال: من ذاق لذة الوهب لم يفرح بالكسب ولا يقدر على استعماله^(٤). لذلك يدعو ابن عربي إلى أخذ العلم من الله مباشرة ويرى أن أفضل ما جاد به الله تعالى على عباده العلم، فمن أعطاه العلم فقد منحه أشرف الصفات وأعظم الهبات^(٥)، ويقول شعراً:

فالعلم أشرف ما يؤتية من منح والكشف أعظم منهاج وأوضحه
فإن سألت إله الحق في طلب فسله كشفاً فإن الله يمنحه
وأدمن على القرع إن الباب أغلقه دعوى الكيان وجُود الله يفتحه^(٦)

(١) ابن عربي، كتاب المسائل، ص ٦، وأيضاً التنزيلات الليلية في الأحكام الإلهية، تقديم عبد

الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، (دون تاريخ). ص ٢٨.

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء، ص ٧.

(٣) ابن عربي، كتاب القسم الإلهي، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر آباد

الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٤.

(٤) ابن عربي، كتاب الشاهد، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر آباد

الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٧.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦١.

(٦) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٧.

ومن هنا تثبت رفعة المعلم على المتعلم واحتياجه إليه ولجونه إلى فضله لذلك يقول منبهاً للعقول والأفهام بما يلزم من الأدب مع الأستاذ: "إعلم أن المعلم على الحقيقة هو الله تعالى، والعالم كله مستفيد، طالب، مفتقر ذو حاجة، وهو كماله، فمن لم تكن هذه أوصافه فقد جهل نفسه، ومن جهل نفسه فقد جهل ربه، ومن جهل أمراً فما أعطاه حقه، ومن لم يعط أمراً حقه فقد جار عليه في الحكم وعراً عن ملابسة العلم. فقد تبين لك أن الشرف كله في العلم والعالم به بحسب ذلك العلم..."^(١). لذلك ينكر ابن عربي كل مصدر للعلم خارج عن العلم الإلهي، بل يصرح بأن علمه مستمد من الله وهو العلم الإلهي الذي لا يخالطه فكر ولا نظر، ولم يتأثر به في علم الفلاسفة ولا المتكلمين ولا أهل النظر فيصرح بذلك بقوله: "قال العلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الروح الأمين على قلبه وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين.. ونبوة التكلف قد انقطعت عند رسول الله محمد ﷺ، فلا رسول بعده.. إنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرّعه على السنة أنبيائه عليهم السلام وما خطّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق..."^(٢).

وجملة القول فإن ابن عربي لا يدين لأحد بعلمه، ولم يشر من قريب ولا من بعيد إلى تأثره بفلاسفة عصره ولا بعلماء أمته من أهل الظاهر، ولم يأخذ عن المتكلمين ما يوجب الإشارة إلى تأثره بهم، وبالرغم من سعة اطلاعه وغزارة علمه وتنوع معارفه، فإن هذا لا يبرر دعوى المدعين بأنه تأثر بالقرامطة والإسماعيلية الباطنية إذ لم يكن باطني المذهب كما تأول المتأولون، ولم ينهج نهج إخوان الصفا المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة إذ أنه لم يكن للفلسفة سبيلاً إلى مؤلفاته لأن ما جاء به كان من العلم اللدني الذي يفوق طور العقل، ومن ثم فلا مجال للمقابلة بينه وبين أهل الفكر والنظر من القائلين بالفيض في إيجاد العالم على حين يقول المتصوفة بالتجلي إذ

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

أن هناك farkاً كبيراً بين التجلي عند المتصوفة والفيض عند الفلاسفة، ومن ثم فلا أثر للفلاسفة على تصوف ابن عربي خاصة مذهبه في وحدة الوجود.

كذلك فإن ما نسب إلى ابن عربي من أنه ممثل الفلسفة الإشراقية لمدرسة ابن مسرّة لا يصدق على واقع ابن عربي، إذ أن الفلسفة الإشراقية تقول بنظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية^(١). كذلك الإشراق يقوم على الفيض لأن الأنوار تفيض من مصدر أساسي لها هو النور الإلهي، فتكون نتيجة لهذا الفيض النوراني عن الذات^(٢)، وفيض الأنوار غير التجلي عند الصوفي. ولا شك أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردي وجعلها في مراحل متتابعة له غاية صوفيّة...، وذلك استمرارية للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية الملفقة مع تيارات أخرى^(٣)، فتكون الفلسفة الإشراقية بهذا الاعتبار بعيدة عن تصوف ابن عربي، لأن التجلي لديه لا يتم في مراحل متتابعة كالفيوضات، إذ يترتب على الصوفي العكوف على مراقبة قلبه عند باب ربه حتى يفتح الله له الباب إليه، ومن هنا فإن ما جاء به قول الباحثين من وجود صلة ما بين المشائية والإشراق، وأن الحكمة البحتة أي المشائية مقدمة لا غنى عنها للحكمة الذوقية الإشراقية لدى السهروردي وابن عربي، كذلك أن ما يجمع بين الحكميتين بذور أفلاطونية كامنة في الفلسفة المشائية^(٤) فيه خروج عن طبيعة تصوف ابن عربي الذوقي الشهودي القائم على مجاهدة النفس وخلق الفكر من كل أمر، ويخبرنا ابن عربي "بأن هذه الطائفة عملت في تحصيل ذلك بطريق الخلوات والأذكار المشروعة لصفاء القلوب وطهارتها من دنس الفكر إذ كان المفكر لا يفكر إلا في المحدثات لا في ذات الحق وما ينبغي أن يكون عليه في نفسه... فتعملت هذه الطائفة في تحصيل شيء مما وردت به الأخبار الإلهية من جانب الحق، وشرعت في صقالة قلوبها بالأذكار وتلاوة القرآن وتفرغ المحل من النظر في الممكنات والحضور

(١) مذكور (إبراهيم بيومي)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص.ص ٥٣-٥٤.

(٢) أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص.ص ١٧٤-١٧٥.

(٣) النشار (علي سامي)، قراءات في الفلسفة، مصر، ص ٨٣٢.

(٤) أبو ريان (محمد علي)، بحث عن شيخ الإشراق، ص ٣٧.

والمراقبة مع طهارة الظاهر بالوقوف عند الحدود المشروعة من غضّ البصر عن الأمور التي نهى أن يُنظر إليها من العورات وغيرها... وبزِيل التفكير عن نفسه جملة واحدة، فإنه مفرّق لهمه ويعتكف على مراقبة قلبه عند باب ربه، عسى الله أن يفتح له الباب إليه ويعلم ما لم يكن يعلم مما علمته الرسل وأهل الله مما لم تستقل به العقول بإدراكه وأحالاته، فإذا فتح الله لصاحب هذا القلب هذا الباب حصل له تجلّ إلهي أعطاه ذلك التجلي بحسب ما يكون حكمه، فينسب إلى الله منه أمراً لم يكن قبل ذلك يجرؤ على نسبته إلى الله سبحانه، ولا يصفه به إلّا قدر ما جاءت به الأنبياء الإلهية، فيأخذها تقليداً، والآن يأخذ ذلك كشفاً موافقاً مؤيداً عنده لما نطقت به الكتب المنزلة وجاء على ألسنة الرسل عليهم السلام..^(١) ويردّف ذلك بقوله: "وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقاً وشرباً فأنكروا مثل هذا من العارفين حسداً من عند أنفسهم"^(٢) كما أنهم "يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وأن العلم لا يحصل إلّا بالتعلّم المعتاد في العرف، وصدقوا فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلّا بالتعلم وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْبَرُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾"^(٣) ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا جانب الخلق على جانب الحق وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله... حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن الله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه... وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن...^(٤)

وهكذا فإن العلم الإلهي لا يخرج عن دائرة الحق ولا يتلقاه العبد إلّا من لدن العزيز العليم لذا قال منبهاً "في إشارة تحقّق" أن المعلم هو الحق، فليس لأحد منّة على

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧٢.

(٣) سورة العلق، الآيات: ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٩.

أحد، فليشكر الواسطة من حيث الأمر لا من حيث الفعل ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْ أَلْحَيْتُنِي الْمَصِيرَ﴾^(١) ^(٢).

هكذا اتضح لنا أن المصادر التي استقى منها ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود قد اختلفت وتعددت من مصادر قديمة غير إسلامية خاصة من حضارات الشرق القديم من الهند وفارس، إلى مصادر إسلامية كالكتاب والسنة والحديث وعلم أصول الدين والتصوف.

والآن ننتقل إلى الحديث عن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي في الفصل القادم من البحث.

(١) سورة لقمان، الآية: ٤١ ك.

(٢) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٣٢.

الفصل الثاني

مذهب ابن عربي الصوفي

أولاً: مفهوم التوحيد ومعنى الوجود عند ابن عربي:

- معنى الوجود
- وحدة الوجود
- الوجود المطلق
- مراتب الوجود
- الجوهر والأعراض
- الذات الإلهية
- الاحدية والواحدية
- دائرة الوجود
- الوحدة والكثرة
- الذات والصفات

ثانياً: الصلة بين الله والعالم في مذهب ابن عربي:

- أ- الفيض أو التجليات (قضية الخلق في مذهب ابن عربي)
- ب- الفيض الإلهي
- تعقيب
- التجليات
- المشيئة الإلهية
- المدد الإلهي
- الغاية من الخلق
- معنى الخلق
- نفي الوجود من عدم

ثالثاً: الحدوث والقدم (القول بالأعيان الثابتة):

- نفي فكرة الزمان عن الوجود (نفي الحركة والتبدل)

رابعاً: الجبرية أو الحتمية في مذهب ابن عربي

خامساً: الفناء

أولاً: مفهوم التوحيد ومعنى الوجود عند ابن عربي:

يعتبر التوحيد مفهوماً دينياً وهو جوهر العقيدة الإسلامية وعينها وركيزتها الأساسية. فما التوحيد عند ابن عربي وما صلته بالوجود؟.

عرّف ابن عربي التوحيد^(١) وحدد معالمه لدى أصحاب الأذواق والمواجيد، مستنداً في ذلك إلى آيات من القرآن الكريم درج الصوفية على استخدامها في إثبات نظرياتهم وإقرار مذهبهم، فجعل من التوحيد علماً ثم حالاً ثم علماً. كما حدد معنى كل علم فقال: "التوحيد علمٌ ثم حال ثم علم، فالعلم الأول توحيد الدليل، وهو توحيد العامة، وأعني بالعامة علماء الرسوم، وتوحيد الحال أن يكون الحق نعتك فيكون هو لا أنت في أنت، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾"^(٢). والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة، فترى الأشياء من حيث الوجدانية، فلا ترى إلا الواحد، وتجليه في المقامات يكون الوجدان، والعالم كله وجدان، ينضاف بعضها إلى بعض يسمى مركباً، يكون لها وجه في هذه الإضافة يسمى أشكالاً، وليس لغير هذا العالم هذا المشهد"^(٣).

لقد شرح ابن عربي حقيقة علم التوحيد وبين مرتبته من المعرفة، وخطورة إفشاء سره بأنه كفر، فهو غير مقبول من العامة لقصور أفهامهم عن إدراك حقيقته، وقد أشار إلى ذلك برسالة إلى الفخر الرازي حول ضرورة تكتّمه على سرّ الوجدانية بقوله: "وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة، وهي سبق المعروف إلى من به تعرّف بصفة مخصوصة لحبيب مقرب مخصوص، لا يسع معرفة ذلك الكافة، وإفشاء سرّ الربوبية كفر، وقال بعض العارفين من صرّح بالتوحيد وأفشى سرّ الوجدانية فقتلته أفضل من إحياء عشرة"^(٤).

(١) ابن عربي، كتاب التجليات، رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ/

١٩٣٨م، ص ٢٧.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧م.

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٧.

(٤) ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، مصدر سابق، ص ١٠.

أما مرتبة هذا العلم فلا ين عربي نظرية خاصة تتسلسل فيها العلوم بحيث تتحدد معالم ارتباطها بالأسماء الإلهية وأوصافها فيقول: "وفوق ذلك علم التوحيد، الإسم منه وحداني، فالتوحيد وصفه، وفوقه علم الاتحاد فالوصف منه متحد، وفوقهما علم الوجدانية فالإسم منه واحد، وفوق ذلك علم الأحدية، الإسم منه أحد، هذه أسماء لها صفات وأوصاف لها أنوار، وأنوار عنها علوم، وعلوم لها مشاهدات بعضها من بعض، «وفوق كل ذي علم عليم»^(١)»^(٢).

ورغم أن الذوق والوجدان هو أداة المعرفة عند ابن عربي، إلا أنه لا يحرم العقل لذة المعرفة بل يشركه في توحيد الألوهية، ويثبت له دوراً في إدراك هذه الوحدة لأن العقل لا يغيب عنه وجود خالق واجب الوجود بنفسه. فتوحيد الألوهية عنده نقيض توحيد الوجود، كما أنه يدرك النسب التي تظهر عنها الممكنات، وقبوله للرسالة النبوية المنبئة عن كل ذلك بصدق وأمانة، وفي ذلك قوله: "إن الله أمرنا بالعلم بوحدانيته في الألوهية، غير أن النفوس لما سمعت ذلك منه مع كونها قد نظرت بفكرها، استدلت على وجود الحق بالأدلة العقلية، ضرورة، إن العقل يعلم وجود الباري"^(٣).

وقد وضع ابن عربي أكثر من صيغة لمفهوم التوحيد، فمما جاء في مقدمة فتوحاته عن عقيدته الكبرى أو عقيدة العوام وعقيدة الخواص من معانٍ تتمشى مع مفهومه عن التوحيد ما أورده الشعراني عنه في عقيدته المختصرة المبرئة له من سوء الاعتقاد "بأنه ينبغي لكل مؤمن أن يصرح بعقيدته، وينادي بها على رؤوس الأشهاد، فإن كانت صحيحة شهدوا له بها عند الله تعالى، وإن كانت غير ذلك بيّنوا له فسادها ليتوب منها..."^(٤).

وقد أشار ابن عربي إلى ما ينبغي أن يُعتقد في العموم وهي عقيدة أهل الإسلام مسلمة من غير نظر إلى دليل ولا إلى برهان، وأنه حريّ بأن يشهد الإنسان في الدار

(١) سورة يوسف، الآية: ٧٦ ك.

(٢) ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، مصدر سابق، ص. ١٠-١١.

(٣) المصدر السابق، ص. ١٠.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، الجزء الأول، ص. ٤.

الدنيا على نفسه بالوحدانية والإيمان فيقول: "فيا إخوتي المؤمنين ختم الله لنا ولكم بالحسنى، لما سمعت قوله تعالى عن نبيه هود عليه السلام حين قال لقومه المكذبين به وبرسالته أني أشهد الله وأشهدوا أني بريء مما تشركون فأشهد عليه السلام قومه... بالبراءة من الشرك بالله والإقرار بأحديته... فيا إخوتي ويا أحبائي رضي الله عنكم، عبد ضعيف مسكين... وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه أشهدكم على نفسه بعد أن أشهد الله تعالى وملائكته ومن حضره من المؤمنين وسمعه أنه يشهد قولاً وعقداً أن الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته، منزّه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له، ملك لا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده، فالعالم كله موجود به وهو وحده متصف بالوجود لنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه بل وجود مطلق غير مقيد، قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز... مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصار، إذا شاء استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراد... ليس له مثل معقول ولا دلت عليه العقول، لا يحده زمان ولا يقفه مكان، بل كان ولا مكان وهو على ما عليه كان... فهو القيوم الذي لا ينام، والقهار الذي لا يرام، ليس كمثله شيء... فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عدداً، يعلم السر وأخفى، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور... علم الكليات كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح واتفاق فهو عالم الغيب والشهادة فتعالى الله عما يشركون، فعّال لما يريد... فما في الوجود طاعة ولا عصيان ولا ربح ولا خسران ولا عبد ولا حر... ولا يابس ولا رطب ولا قشر ولا لب ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات والمتماثلات إلا وهو مُراد الحق تعالى، وكيف لا يكون مُراداً له وهو أوجده... يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء... لو اجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريدوه ما أرادوه... ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً والعالم معدوم غير

موجود وإن كان ثابتاً في العلم في عينه... كل ما سواه تحت سلطان قهره ومتصرف عن إرادته وأمره... وقد قال تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَاحِيٍّ وَمَا أُنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١)، لتصرفي في ملكي وإنفاذ مشيئتي في ملكي... فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سُئِلَها حيثما كان نفعنا الله وإياكم بهذا الإيمان وثبتنا عليه عند الانتقال من هذه الدار إلى الدار الحيوان وأحلنا منها دار الكرامة والرضوان... فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق^(٢).

وهناك صيغة أخرى لمفهوم التوحيد لديه متمثلة بالعدد أعانته على بسط قضيته في إطار ديني لم يخرج فيه عن المؤلف لدى الصوفية في استنادهم إلى الكتاب والسنة فيقول: "مهما نظرت الوجود جمعاً وتفصيلاً، وجدت التوحيد يصحبه لا يفارقه البتة صحبة الواحد للأعداد، فإن الإثنين لا توجد أبداً ما لم يُضَف إلى الواحد مثله، ولا تصح الثلاثة ما لم تزداد واحداً على الإثنين، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فالواحد ليس بعدد، وهو عين العدد، أي به ظهر العدد، فالعدد كله واحد، لو نقص من الألف واحد انعدم الألف، وحقيقته بقيت حقيقة أخرى، وهي تسعمائة وتسعة وتسعون، لو نقص منها واحد لذهب عينها، فمتى انعدم الواحد من شيء عدم، ومتى ثبت وجد ذلك الشيء. هكذا التوحيد فإن حقيقته ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٣)»^(٤).

ولما كانت غاية الصوفي في التوحيد هي إبراز الوحدة الإلهية، فقد وضحت هذه الغاية في القرآن واستدل ابن عربي على تأييد وجهة نظره بالاستناد إلى قول الله عز وجل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٥). وكذلك ما جاء في الحديث قوله ﷺ: "أن تشهد أن لا إله

(١) سورة ق، الآية: ٢٩ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٦ وما بعدها (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٦ وما بعدها).

(٣) سورة الحديد، الآية: ٤ م.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص. ص ٧٩-٨٠.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٨ م.

إلا الله وأن محمداً رسول الله" (١). فقال تعالى: وأولوا العلم ولم يقل ألوا الإيمان، فلم تكن شهادته سبحانه بالتوحيد لنفسه عن خبر فتكون إيماناً، وبهذا أشرك «أولوا العلم» والملائكة مع الله في الشهادة، وفي هذا الصدد يحدد لنا ابن عربي مصدر التوحيد عنده إن كان الخبر الإلهي أو العلم النظري ومدى صحة كل منها فيقول: "من حصل التوحيد من طريق العلم النظري أو الضروري لا من طريق الخبر كأن يقول: وشهدت الملائكة بتوحيدي بالعلم الضروري من التجلي الذي أفادهم الله وقام لهم مقام النظر الصحيح من الأدلة، فشهدت لي بالتوحيد كما شهدتُ لنفسي وأولوا العلم بالنظر العقلي..." (٢)، هذا من حيث العلم النظري الذي علمه أولوا العلم، أما الناحية الإيمانية في هذا التوحيد فقد جعله في المرتبة الثانية من العلماء فقال: "وهو الذي-أي الإيمان- يعول عليه في الشهادة فإن الله أمر به، وسمّيناه علماء لكون المخبر هو الله فقال: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٣) وقال تعالى ﴿وَلْيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ (٤) فَيَلْزَمُ أَهْلَ كُلِّ زَمَانٍ الْإِيمَانَ، فَعَمَّ بِهَذَا الْكَلَامِ جَمِيعُ الْعُلَمَاءِ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ، الْمُؤْمِنُ مِنْهُمْ مَنْ حَيْثُ مَا هُوَ عَالِمٌ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْخَبَرِ الصَّدَقِ الَّذِي يَقَيِّدُ الْعِلْمَ لَا مِنْ جِهَةِ الْإِيمَانِ" (٥).

ويميز ابن عربي بين التوحيد الحقي (الإلهي) والتوحيد الخلفي، فكل توحيد لا يشرك فيه من هو سواه، وما يؤمّر به العبد من أمر التوحيد غير خليف بالحق لمباينته للخلق، إذ لا مناسبة بين الله وخلق، ويوضح هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿حَالِكُهُمُ اللَّهُ وَرَبُّهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (٦). فهذا توحيد الرب بالاسم الخالق، وهو

(١) الحديث: أخرجه البخاري في جامعه، الجزء الأول، ص ١٩٢، في الإيمان برقم ٤٧، ومسلم الجزء الأول، ص ١٨، كتاب الإيمان، وأبو داود في السنن، الجزء الثاني، ص ٥٢٦، والترمذي في الإيمان برقم ٢٦١٣، وأحمد في مسنده، الجزء الأول، ص ٥١-٥٣-٩١٣، الجزء الثاني، ص ١٠٧، وابن ماجه، الجزء الأول، ص ١٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٢٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩م.

(٤) سورة محمد، الآية: ٥٢ك.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢٥.

(٦) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢ك.

توحيد الهوية، فهذا توحيد الوجود لا توحيد التقرير، فإنه تعالى أمر بالعبادة ولا يأمر بالعبادة إلا من هو موصوف بالوجود، وجعل الوجود للرب، فجعل ذلك الاسم بين الله وبين التهليل، وجعله مضافاً إلينا إضافة خاصة إلى الرب،... فهي إضافة خصوص لتوحيده في سيادته ومجده، ومن وجب وجوده فلا يقبل العدم كما يقبل الممكن، فإنه الثابت وجوده لنفسه^(١).

وهكذا فإن التوحيد المنسوب إلى جانب الحق هو منزّه من أن يُنسب إلى غير الحق، فهو المنزّه على الحقيقة، لأنه لا يجوز أن يوصف به غير الحق فيما يعطيه اللفظ، وذلك كالمشاركة الحاصلة في إطلاق لفظ الوجود والعلم والقدرة وسائر الأسماء في حق الحق والخلق: "فإنه توحيد الذات في جميع الوجوه، ولا يوصف بهذا التوحيد غيره لا في اللفظ ولا في المعنى... وإذا كان تنزيه التوحيد مُتعلّقه الحق سبحانه، فيكون منزّهاً من حيث ذاته بلسان عين هذا الوصف الذي هو التوحيد له، كثناء لسان صفة الكرم بالكريم لقيامه به، لا بقول القائل ودليل الناظر، فإنه سبحانه واحد، فقد كان له هذا الوصف ولا أنت، وله هذا الوصف وأنت أنت^(٢). ولهذا قيل من صحّ له قدّم في التوحيد انتفت عنه الدعاوى من غير رياء وإعجاب، فإنه يجد جميع الصفات المحمدية لله لا له، والعبد لا يُعجب بعمل غيره ولا بمتاع غيره^(٣). ويرى في التوحيد بحراً عميقاً لا يُعلم له قرار إلا ذوقاً فقال في تجلّي بحر التوحيد: "التوحيد لجة وساحل، فالساحل ينقل واللجة لا تتقال، والساحل يُعلم واللجة تذاق، وقفت على ساحل هذه اللجة ورميت ثوبي وتوسطتها فاختلفت على الأمواج بالتقابل، فمنعتني من السباحة، فبقيت واقفاً لا بنفسي..."^(٤).

ويتميز ابن عربي عن غيره من أهل التوحيد بظهور لون خاص من التوحيد عنده وعند أتباعه والمتأخرين من الصوفية كان نتيجة لسلوكهم الخاص، عُرف في

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٦٤.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، مجلد ٥، ص ١٩٧.

(٤) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٣٣.

تاريخ الفكر الإنساني "بالتوحيد الوجودي"^(١) وهو يهدف إلى إدراك معين للوحدة الإلهية، وتصور خاص لها على صعيد الوجود المطلق، ولهذا لا يمكننا أن نجزم بأن أصحاب هذا المذهب التوحيدي، وخاصة محي الدين بن عربي ومدرسته قد أخذوا فيه بالفكر النظري الفلسفي، أو أنه نتيجة الفناء الكامل عندهم، إنما توحيدهم هو توحيد المُشاهد الصاحي الذي عبّر عن الرؤية بعين بصيرته، فأثار حوله الشكوك وأنشأ الخلاف بين دارسيه، مما جعل البعض يعتبر أن نتائج نظرية فلسفية على حين اعتبرها البعض الآخر ثمرة سلوك ونتيجة مجاهدات ورياضات روحية وسمو روحي، وربما كان هذا المبدأ التوحيدي الإلهي في دائرة "الأنطولوجيا" هو الذي دعا أنصار "التوحيد الوجودي" إلى الأخذ بفكرة وحدة الوجود كمنطلق لهم في دائرة "الأنطولوجيا" وتمكنوا بذلك من التمييز بين نوعين من التوحيد: "توحيد ألوهي" وهو القول بوحدة الإله "وتوحيد وجودي" وهو القول بوحدة الوجود. ويرَوْن أن بين هذين الضربين من التوحيد نوعاً من التكامل إذ أن كلاً منهما مكماً للآخر ولا يصح بدونه، إذ أن كل ثنائية في صعيد "الوجود المطلق" هي في الحقيقة ثنائية في صعيد "اللاهوت المقدس". وهذا ما يؤكد لنا بأنه إذا ثبت أن ثمة وحدة إلهية في مستوى "الأنطولوجيا" فلا بد من التأكيد بأن ثمة وحدة وجودية مطلقة في مستوى "الأنطولوجيا" ذلك لنفس السبب الذي عنه وجد التوحيد الأول^(٢).

وهكذا يمكننا القول بأن التوحيد بمفهومه الخاص لدى ابن عربي ونظرته الخاصة إليه يعتبران المدخل الأساسي إلى وحدته الوجودية، والتي حددت مقام الممكن من الواجب وقيامه به، إذ أنه لو استقل عنه بالوجود ولو للحظة لاستغنى عن موجد في هذه اللحظة وشاركه من حيث الغنى بالألوهية. وعليه: فإن توحيد الألوهية لدى ابن عربي يقتضي بالضرورة توحيد الوجود. فما معنى الوجود لديه؟

(١) يحيى (عثمان)، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، (الكتاب

التذكاري لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ١٣٨٩هـ/

١٩٦٩م، ص ٢٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

- معنى الوجود:

لعل معنى التوحيد يرتبط لدى ابن عربي بالوجود بمقتضى توحيد الألوهية، فما معنى الوجود عنده؟ وما طبيعته؟ وما حقيقته؟ وهل هو مطلق؟ وهل هناك سبب أو علة لوجوده؟ وهكذا. فإن مبحث الوجود على سعته يتناول طبيعة الموجود وحقيقته وأصله وعلته، أي يتناول المخلوق والخالق. لهذا ينبغي أن نعرض لفكرة الوجود لمعرفة كل ما يدور حولها من تساؤلات. وفكرة الوجود لها معنيان: أولاً ملاحظة الوجود من حيث مظاهره الخارجية، وثانياً: من حيث حقيقته الذاتية، إذ أن الوجود له أحوال ودرجات، فهناك الوجود المادي والعنصري والنباتي والحيواني والروحي، ولهذا كان المدرسيون - كما يرى عبد الرحمن بدوي - والفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات ويرون أن لفظ الوجود لا يدل على صفة بدرجة واحدة، فالوجود في الجوهر أقوى منه في العرض، والوجود في الله أقوى منه في الإنسان، ذلك أن وجود الله وجود بذاته، بينما وجود الإنسان وجود بغيره^(١). بينما يرى الصوفي أن وجود كل شيء سوى الله هو وجود عرضي، وأن الوجود الحق هو وجود الله وحده، إذ أن الله هو الوجود كله ولا موجود غيره.

كما أن هناك تمييز بين نوعين من الوجود في مظاهره الخارجية وحقيقته الذاتية: فيرى البعض أن الوجود بالمعنى الأول هو الإيجاد أي الخلق والإبداع للموجودات في صورها الوجودية، شخصية كانت أم مادية، ابتداء من المادة الصماء حتى الروح الأعظم فكل ما في العالم من كائنات منظورة وغير منظورة هي مظهر لهذا الوجود الواحد وأثر من آثاره، وهذا الإيجاد متميز عن الموجودات بأسرها من حيث ماهيتها ووجودها. أما الوجود من حيث هو في حقيقته الذاتية، وبغض النظر عن تعيناته الخارجية فيرون فيه الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء، فهو إذن غير الوجود الذهني، وغير الوجود الخارجي اللذان هما أثران من آثاره ومظهران من مظاهره. كما أنه لا يمكن أن يكون مقيداً بالإطلاق كما هو مطلق عن التقيد، وفي التقيد، وليس

(١) بدوي (عبد الرحمن)، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط أولى، الكويت، سنة ١٩٧٥، ص.ص

بكليّ ولا جزئيّ، ولا خاص ولا عام، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته^(١). إنما هو الوجود الذاتي الواجب الذي لا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً، ويكفي المكلف أن يعرف أنه تعالى موجود وجوداً، ولا يجب أن يُعرف أن وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته لأن ذلك من غوامض علم التوحيد.

ولما كان هذا معنى الوجود لدى أصحاب الفكر والذوق، فما مفهوم الوجود لدى ابن عربي؟

يضع ابن عربي تساؤلات عديدة حول الوجود يوردها في رسائله القصيرة فيقول في رسالة الانتصار: هل هذا الوجود هو وجود الذات نفسها أو غيرها؟ هذا الوجود هل هو من الوجود الذي يصحّ بعده الرجوع؟ هذا الوجود هل يبقى معه رسم أم لا؟ هذا الوجود هل هو وجود مكاشفة أو هو وجود مُشاهدة؟ هذا الوجود هل هو من مدركات السرّ خاصة أم لا^(٢)؟ فهذه التساؤلات التي تعبّر عن روح مذهبه في الوجود وطبيعته، وما يتضمنه من مفهوم يتعلق بوجود الذات، والسبيل إلى إدراك هذا الوجود بالمكاشفة أو المشاهدة عن طريق القلب الذي وسع العلم الإلهي بعد أن صفت النفس وبلغت درجة عالية من الشفافيّة الروحية بعيداً عن أدران المادة وشوائبها، فكلها موضوعات فوق طور العقل، لا دخل له في الإجابة عليها ويعطيه الكشف من المقام الذي وراء طور العقل، وهذا ما جعل ابن عربي وغيره من أصحاب وحدة الوجود يلجأون إلى استخدام الرمز والإشارة للتعبير عن مواجدهم وتصوير مشاعرهم وأذواقهم في حالات وجدهم، فاستغلّقت مفاهيمه على غيرهم ضناً بعلمهم على غير أهله وحرصاً عليه من انكشاف أمره، ويقول ابن الخطيب في هذا الصدد: "وينفرد بسرّ الوجود المكتوم من بلغ درجة العارفين، وهم أهل التحقيق، والتحقيق يطلقونه على هذا العلم، وأن العلماء بالله ومن فوقهم أنبياء الله ورسله وأوليائه علموه وخَصّوا به من رآه أهلاً له، ودعوا الخلق إلى الله من باب التلييس والحجب لقصر عقولهم عن ذلك"^(٣).

(١) يحيى (عثمان)، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

(٢) ابن عربي، كتاب الانتصار، (رسائل)، الجزء الثاني، ص.ص ١٣-١٤.

(٣) ابن الخطيب (محمد بن عبد الله)، لسان الدين، روضة التعريف، مرجع سابق، تحقيق عطا، مصر، ص ٦٠٦.

ولقد أدرك ابن عربي في تصويره للوجود عن طريق الذوق والمكاشفة حقائق وأمر من وراء طور العقل يعجز العقل عن إدراكها قال فيها: "ثم أظهرت أسراراً وقصصت أخباراً لا يسع الوقت إيرادها ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها"^(١) فوصفت بأنها خارجة عن المؤلف لدى العقل، وما هي في الواقع سوى حقائق إلهية أدركها القلب بعد أن خلس من شوائب المادة وأدرانها، فعبر عنها بصورة رمزية مختلفة، دقت على الأفهام وجهلتها العقول وحسبتها أنها ليست من الحقيقة في شيء، وقد تولى تلاميذ ابن عربي وشارحوه من بعده حل هذه المعضلة حيث أخذ كل من صدر الدين القونوي والقاشاني وبالي أفندي وجامي ومن تبعهم من مدرسة ابن عربي أمثال عبد الكريم الجيلي وعبد الغني النابلسي فيما بعد والبكري والأمير عبد القادر الجزائري وغيرهم ممن درسوا ابن عربي، فاعتنوا بتوضيح مغاليق كلامه ورد افتراءات المنكرين عليه وتنقية مؤلفاته مما لحق بها من الدس والغلط من المتجنين عليه.

ويحدد لنا ابن عربي مفهومه للوجود فيقول بأنه هو "الله تعالى" وهو "الخير المحض" لأن "الله" بمعنى "الوجود" هو "الخير" وهو ضدّ العدم، لأن العدم لا وجود له، وعليه فإن الوجود بمعنى "مصدر الإيجاد" مفارق تماماً لمعنى الوجود المحض لديه، فيقول: "إنه تعالى الوجود، فلا يعطي إلا الوجود، لأن الخير كله بيده، هو الوجود، والوجود هو الخير كله"^(٢). فانتفى بذلك معنى العدم عن الحق لأنه خير ووجود، ولذا قال: "أنه لما كان هو الخير المحض، فإنه الوجود الخالص المحض، الذي لم يكن عن عدم، ولا إمكان عدم، ولا شبهة عدم، كان الخير كله بيديه"^(٣). ويعمد النابلسي إلى توضيح معنى الوجود بقوله: بأن الوجود هو الله تعالى لا أن الموجودات هي الله سبحانه وتعالى على ما وجدناه في الكتاب والسنة. هذا ضد مقالة الزنادقة والملحدين بأن حقيقة الوجود الحق هي حقيقة جميع المخلوقات والمخلوقين وما إلى ذلك^(٤). ويقول

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، (صادر)، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٨٥.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، تحقيق/ف/٣٥٢، الجزء ٣٦، صص ٢٦٢-٢٦٣.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود وخطاب الشهود في التصوف والصوفيين، مخطوط، الظاهرية، دمشق، ص ٢١٥.

أيضاً: ذلك أنه كان- الوجود- ولا موجودات، وليس من شرط الوجود في كونه وجوداً أن يوجد له موجودات، فإنه وجود لنفسه لا لكونه وجوداً للموجودات، وجميع ما عدا الوجود مفتقر إلى الوجود^(١). ويزيد عفيفي توضيح ذلك بقوله: "وما ثم إلا هو" إشارة إلى مذهبه في طبيعة الوجود، وإنه خير على الإطلاق، وخلاصة هذا المذهب أن الوجود خير لا شر فيه وحسن لا قبح فيه... ما ثم في الوجود إلا الخير لأن الوجود نفسُ الرحمن الذي هو الخير في ذاته، ولأن الخير مرادف للوجود، والشر مرادف للعدم، فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خير^(٢).

ويضيف ابن عربي إلى صفة الخير للوجود أنه نور أيضاً، كون النور واسطة في إزالة الظلمة من النفس، وعين وجود الحق عين نوره، فهو نور، ويستند في ذلك إلى قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) وقوله في معرض الامتنان: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾^(٤) وما يمشي إلا بذاته، فعين وجوده عين نوره، وليس وجوده سوى الوجود الحق وهو النور، فهو يمشي في الناس بربه وهم لا يشعرون، كما قال: "إذا أحب الله عبداً كان سمعه الذي يسمع به. وذكر في هذا الخبر جميع أعضائه وقواه إلى أن قال: ورجله التي يسعى بها، وما مشى في الناس إلا برجله في حال مشيه بربه، فهو الحق ليس غير..."^(٥).

ويجيب القاشاني على سؤال ابن عربي حول الوجود: هل هو وجود الذات نفسها أم غيرها؟ فالذات الأحدية ليست إلا الوجود البحت الخالي من كل شرط، لأنه مجرد عن كل نسبة أو إضافة، وهو الواجب بذاته، وقد أشار إلى ذلك في شرحه للفصوص بقوله: "إن حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعيين ولا بشرط التعيين فهو من حيث هو مقدس عن

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود وخطاب الشهود، مصدر سابق، ص ٢١٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

(٣) سورة النور، الآية: ٣٥م.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢ك.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص.ص ٤٠١-٤٠٢.

النعوت والأسماء لا نعت له ولا رسم ولا إسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه، وليس هو بجوهر ولا عرض... كذلك إن الوجود بذاته وجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره، وهو المقوم لكل موجود سواء، لأنه موجود بالوجود، وإلا لكان شيئاً محضاً، فهو الغني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر إليه، وهو الأحد الصمد القيوم^(١).

ومن هنا فإن قول القائلين من مشايخ هذه الطائفة العلية بأن الله عين الوجود أرادوا به الوجود الموجود بذاته، المتعين في الخارج بذاته، ومن هنا جاء قول ابن عربي "فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا ذات الحق تعالى"^(٢). وعليه: فذاته تعالى هي الوجود، وليس الوجود خلاف الحق، ولهذا فقد حصر ابن عربي وجود الموجودات في قبضة الحق لإضافة الوجود إليها، وظهورها به، ونفي قدرتها على الوجود بمعزل عن الله لاستحالة ذلك: "فإن كل ما سوى الله لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق، فهو موجودهم بل (هو سبحانه) وجودهم، ومنه استفادوا الوجود، وليس الوجود خلاف الحق ولا خارجاً عنه يعطيهم منه، هذا محال، بل هو (سبحانه) الوجود، وبه ظهرت الأعيان"^(٣).

ولابن عربي اتجاه خاص في نفي المثلية عن الحق إذ لا شيء في الوجود يماثل الحق من حيث هو وجود، فذلك محال إذ ليس ثمة غير الحق، وهذا عين التوحيد عنده، فهو يرى الوحدة الكاملة للحق بقوله: "قال تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾"^(٤) أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواء يكون مثلاً له أو خلافاً، فإن هذا مما لا يتصور، فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، وهو واحد، فليس ثم شيء له مثل لأنه لا يصح أن

(١) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح على فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي، المطبعة الميمنية، مصر، ص ٣.

(٢) البرزنجي (محمد بن عبد الرسول)، الجانب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٨٥.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، (ف ٢٠٦)، الجزء السادس والثلاثون، ص ١٦٧.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

يكون ثمّ وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة أن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود^(١).

هكذا يصف ابن عربي الحق بالوجود على حين ينفي ذلك عن الموجودات لافتقارها إليه تعالى وانعدام كل شيء معه، فالله هو الموصوف بالوجود على الحقيقة ولا شيء من الممكنات موصوف بذلك، فالحق هو عين الوجود وذلك مصداقاً لقوله ﷻ "كان الله ولا شيء معه"^(٢) وهذا حكم بالوجود للحق دون سائر الأشياء فهو إذن الوجود الحق. لذلك يميز ابن عربي بين الوجود بالمعنى "الحقي" أي ما يتعلق بالحق أو الله وبين الوجود الكوني بمعناه كل ما سوى الله تعالى. فلكل وجود من هذين الوجودين مفهومه الخاص لديه، وقد رأينا ما عناه بالوجود أنه "عين الحق". وما يعيننا الآن معرفة الوجود بمعنى الموجود، وقيامه إنما بذلك الوجود الواجب بذاته، فإذا زال بقي الوجود كما هو، ولولاه لما كان موجوداً، وعليه فالوجود غير الموجود، إذ أن الوجود هو الواجب، والموجود هو الممكن، وهو العالم، وفي ذلك نجده يقول:

نون الوجود تدل نقطة ذاتها	في عينها على معبودها،
فوجودها من جوده ويمينه	وجميع أكوان العلا من جودها
فانظر بعينك تصف عين وجودها	من جودها تعثر على مفقودها ^(٣)

نتبين من خلال هذه الأبيات أن الوجود مرتبط بوجوده تعالى وبجوده، لأنه قائم بذاته، وقد أطلق الحق تعالى إسم الوجود من حيث هو قائم بذاته، وتقوم به الأشياء، فهو جود ووجود في آن معاً، وتسميته تعالى بالوجود من باب تسمية الشيء بجنسه، والله تعالى ليس بشيء ولا من شيء، فهو وجود كامل جواد، مرید لكل شيء بجوده، ومن هنا فإن الوجود بمعنى الكون يرتبط بوجود الحق من حيث كرمه وجوده، وليس هو الإسم الذي يُعرف به الحق لدى أصحاب وحدة الوجود، إذ أنه الوجود الواحد من غير مشاركة، ومن ثمّ نجده يقول:

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاقي)، ص ٦٨٠.

(٢) الحديث: "كان الله ولا شيء معه" سبق تخريجه.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٩٨.

إن الوجود بجود الحق مرتبط
 إن الذي تُوجد الأعيان همته
 وكلنا فيه مسرور ومغتبـط
 هو الوجود الذي بالـجود يرتبط
 لو أن ما عنده عندي لقلت به
 لكني مفسـنٌ لـذاك نشـطـر^(١)

كذلك، يرى أن لفظ الوجود يحمل من المعاني ما له دلالات مختلفة، فهو أولاً بمعنى الإله، كذلك الوجود بمعنى الكينونة، فيجعل من لفظ الوجود دلالة واضحة لما يرمي إليه من معنى يصور الوجود الإلهي وترتيب الموجودات بفعل هذا الوجود الحق الذي هو أصل كل موجود، يقول:

الحمد لله الذي بوجوده
 والعنصر الأعلى الذي بوجوده
 ظهر الوجود وعالم الهمان
 ظهرت ذوات عوالم الإمكان
 من غير ترتيب فلا متقدم
 فيه ولا متأخر بالآن
 حتى إذا شاء المهيمن أن يرى
 ما كان معلوماً من الإمكان
 فتح القدير عوالم الديوان
 بوجود روح ثم روح ثاني
 ثم الهولي، ثم جسم قابل
 لعوالم الأفلاك والإمكان^(٢)...

فهذا ترتيب الأمر الذي أنشأ الله تعالى عليه العالم ابتداءً، ومصدره هو الوجود الإلهي الذي بجوده أنشأه وجعل فيه التفاضل بين المعلومات جميعها. فأصبح الوجود الكوني كله فاضلاً ومفضولاً، مما أدى إلى المساواة، بل إلى القول "لا فاضل ولا مفضول"، بل وجود شريف كامل تام لا نقص فيه، لأنه مستند في وجوده الكوني إلى حقيقة إلهية، بل إلى وجود إلهي فلا تفاضل إذن في الله، إذ الأمر الواحد لا يفاضل نفسه، كذلك لا مفاضلة بين العالم من هذا القبيل، وهو الذي يرجع إليه الأمر من قبل ومن بعد، وهو الذي عول عليه أهل الجمع والوجود في إقرارهم الوحدة لهذا الوجود الحق الواحد، ولهذا يسميهم ابن عربي أهل الجمع لأنهم أهل عين واحدة كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(٣) وفي هذا تثبت لقول أهل الوحدة بأن الوجود وهو الله واحد لا شريك

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، (بولاقي)، ص ٥٨٤.

(٣) سورة القمر، الآية: ٥٠ هـ.

له، وقد كان ولا شيء معه. ويبين الشعراني ما حصل من لبس في تحديد معنى الوجود بمعنى الحق والوجود الكوني عند العامة، فهم لا يفرقون بين التسميتين بسبب نظرهم إلى أنفسهم، وتوهمهم أن الكون دليل على الله تعالى، فهم ينظرون إلى أنفسهم ثم يستدلون على الله، وما علموا أن كونهم ينظرون راجع إلى حكم كونهم متصفين بالوجود، ويعرف لنا الوجود الإلهي بقوله: "فالوجود هو الناظر وهو الحق تعالى، فلو لم تتصف ذاتهم بالوجود فبماذا كانوا ينظرون، فما نظر هؤلاء إلا الحق بالحق، فأنتج الحق نفوسهم فقالوا: عرفنا الله بالله"^(١) هذا ما ذهب إليه المحققون من أهل الطريق، فهو تحصيل حاصل، فإذا ضُرب الواحد بالواحد كان الخارج واحد، فوجود واجب الوجود عين ذاته لا غيره.

والوجود معانٍ مختلفة متميزة لدى ابن عربي فهو يميز بين الوجود الخاص والوجود العام والثاني هو عبارة عن الثبوت والحصول والتحقق، لأنه زائد على سائر الموجودات في الذهن لا في الخارج، فهو معدوم في الخارج. أما الأول فهو عين ذاته لأنه لو لم يكن عينه بل كان غيره لكان موجوداً خارجياً، فكان صفة وعارضاً لذات الباري، لا بد له من علة ومحتاجاً في وجوده إلى غيره. ويلزم من ذلك أن يكون ممكناً بالغير وهذا مما لا يجوز في حقه تعالى، وعليه فإن العالم بوجوده ليس بخارج عن وجود الله، بل هو أمره، فالعالم كما يراه ابن عربي ليس سوى كتاب سُطِّرت فيه حروفه وهي الموجودات جميعها، وهذا جميعه في رِقٍّ^(*) منشور^(٢) لا يخرج عن وجود الله لأن وجوده عينه، بل هو الوجود، وليس وجود العالم سوى للرحمة، إذ بظهوره يُعقل ويُعلم ما فيه وما يدلّ عليه. وخلقُ العالم حكمة من الله لتعرف الموجودات حقها من العطاء الإلهي قبل العطاء الكوني، وهذا من سرّ الإيجاد الذي أجاده الله على الموجودات، ويشير إلى ذلك فيقول: "وصورة الحكمة التي أعطاها

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الموازين الذرية المبينة لعقائد الفرق العلية (كتاب مفتاح الذرية في

اعتقادات الصوفية)، مخطوط، مكتبة خاصة، دون ترقيم.

(*) رِقٌّ: الصحيفة البيضاء، (المنجد).

(٢) سورة الطور، الآية: ٣.

الحكيم الخبير لأهل العناية علم مراتب الأمور، وما تستحقه الموجودات والمعلومات من الحق الذي هو لها وهو إعطاء كل شيء خلقه إعطاءً إلهياً، لتعطي كل خلق حقه إعطاءً كونياً بما آتانا الله، فتعلم بالقوة ما يستحقه كل موجود في الحدود، وتفصله بعد ذلك بالقول...^(١) فالعالم بهذا المعنى ملكٌ لرب العالمين، ولا معنى لكون العالم ملك "الله تعالى" إلا تصرفه فيه على ما يشاء من غير تحجير، فهو محل تأثير سيده جلّ وعلا، وما تتوع الحالات التي تطرأ على العالم إلا تصرف الحق فيه على حكم ما يريده. وهذا الرأي يحدد لنا موقف ابن عربي من مذهبه في الوجود فلا يخلط بين رب وعبد، بل يرى أن الحق حق والإنسان إنسان وإن الله مالك الناس جميعاً فيقول: "لما كان وجود العالم مرتبطاً بوجود الحق فعلاً وصلاحيّة، لهذا كان إسم الملك له تعالى أزلاً، وإن كان عين العالم معدوماً في الغيب لكن معقولة مرتبطة بإسم المالك، فهو مملوك لله تعالى وجوداً وتقديراً قوة وفعلاً"^(٢).

هكذا ينقسم العالم إلى عالمين عالم أمر وعالم شهادة، عالم ملك وعالم مملوك، والمملوك صنعة المالك، فهو عابد له. كما أن الله قد قسم العالم في الوجود إلى غيب وشهادة، وظاهر وباطن، وأول وآخر، فجعل الآخر والباطن والغيب نمطاً واحداً، وجعل الأول والظاهر والشهادة نمطاً آخر، كما أنه جعل الموجود منقسماً بين عابد ومعبود، فالعبد كل ما سوى الله تعالى، وهو العالم المعبر عنه والمسمى عبداً، والمعبود هو المسمى "الله"، فكل ما سوى الله عبد مما خلق ويخلق، والإنسان لدى ابن عربي من جملة العالم، إذ جعله الله مفتاح كون الوجود وكون العبادات، وبه ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد^(٣)، لذلك كان العبد هو الكون والله هو المكون له، إذ فتح به الوجود وجعله المفتاح لذلك الوجود وهو سرٌّ من أسرار الله لذا يقول في لطيفة من أقواله: "الكون كون الحق لا كون الإنسان، والإنسان مفتاح لذلك الكون، فهو المفتاح وبه يفتح الفتح وعند الفتح تخرج الأسماء إلى الإنسان، فمنهم من يشقى بها ومنهم من

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص ٥٩٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٣٧.

(٣) ابن عربي، كتاب التراجم، (رسائل)، الجزء الثاني، ص ٦.

يسعد^(١). لذلك سميت حقيقة الإنسان لطيفة لأنها ظهرت بالنفس الرحماني الذي نفخه الله في عبده عند تسوية البدن، فلولاً وجود الله لم يظهر للإنسان عين في الوجود، فإن أصله لم يكن شيئاً مذكوراً، وقد قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئاً﴾^(٢).

فللوجود كما يراه إذن لذة وحلاوة، وهو الخير، وهذا هو الوجود بالمعنى الإيجادي والكوني، إذ أن توهم العدم له ألم شديد في النفوس، لا يعرفه قدر ذلك إلا العلماء بالله وهذا الوجود بهذا المعنى هو ما يسميه ابن عربي بـ "ليس" وفي حال اتصافه بالوجود من حيث ذاته موصوف بـ "أيس". فيقول بهذا الصدد: "كما أن "ليس" له (للعبد) حقيقة لا ينفك (العبد) عنها، بل هي عينه، كذلك "أيس"^(*) الذي هو الوجود هو للحق سبحانه حقيقة لا يوصف بنقيضه، بل الوجود عينه (سبحانه) وإن سلب (تعالى) عن نفسه الفعل وإضافته إلى السبب فإن ذلك غير مؤثر في وجوده للحق، لما تحققنا أن العبد عدم والعدم لا ينسب إليه شيء"^(٣). ولما كان العدم حقيقة الخلق والوجود حقيقة الحق فابن عربي يعتبر وجود هذا العالم وجوداً متوهماً يرسمه الخيال. وعليه "فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيال إليك أنه أمر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر..."^(٤) "فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه ولهذا فإنه ليس للعالم وجود حقيقي في ذاته، بل هو أمر متوهم، وهذا هو معنى الخيال يريك الشيء في صورة أخرى فإذا تأملتته وأولته أدركت أنه هو"^(٥).

(١) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، الجزء الثاني، ص ٩.

(٢) سورة مريم، الآية: ٩ ك.

(*) الـ "ليس" والـ "أيس" يقصد بهما العدم والوجود من حيث أن العبد عدم والحق وجود. وهذا المصطلح نراه عند الكندي إذا أخذنا بالجانب الديني عنده وليس الفلسفي فنرى أن معنى الأيس عنده هو الوجود والأيس هو اللاوجود أو العدم.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، (٤٨٧)، الجزء الثالث، ص ٣٥٨.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٣.

(٥) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ١١٠.

ولم يقتصر الأمر على اختلاف الوجود عن الموجود، بل يمتد ذلك إلى مراتب الوجود فهي تختلف باختلاف الموجود، فلكل وجود عنده مرتبة، وهذه المراتب للأشياء أربعة: وجود في العلم، ووجود في العين، ووجود في الكلام، ووجود في الرقم.^(١) كما أن للعالم بجملة أيضاً مرتبة عند الله، فإن الله لم يخلق العالم لحاجة كانت له إليه، وإنما خلقه دليلاً على معرفته ليكمل بذلك ما نقص من مرتبة الوجود، والمقصود من ذلك أن تكمل بوجود هذه المرتبة وجود العالم وما خلق الله من العلم بالله لما أعطاه التقسيم العقلي^(٢). إذ أن العقل والحقيقة تقسم الوجود إلى ما له أول وما لا أول له، وهو كمال الوجود، فإذا كان ما لا أول له موجوداً وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثم كان ويقبل الأولية الحادثة ليس بموجود، فما كمل الوجود ما لم يكن هذا موجوداً، لذلك قال تعالى لبعض أنبيائه وقد سألته عن الخلق فقال: "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوني"^(٣). فالارتباط بين هذين الموجودين هو ارتباط المحدث بالقديم على الوجه الذي يليق بالجلال، فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بأنوار السباحات الوجهية من كونه عالماً مريداً، فظهرت الأرواح المهمة بين الجلال والجمال^(٤).

وهكذا "قإن الكائنات بأسرها ما وُجد منها وما لم يوجد بعد، مستندة إلى الحق تعالى علة وجودها، فلزم من ذلك أن تكون قائمة بأمره تعالى، وهي مترتبة في الوجود، فالسابق منها يسمى سبباً والمسبوق مسبباً"^(٥) فابن عربي كما يبدو لنا لم يمزج بين فكرة الوجود بمعانيه المختلفة، بل صرح بأن هناك وجوداً أول ووجوداً ثانٍ، ولكنه ميّز بين هذين الوجودين أي الوجود بمعنى "الله" والوجود بمعنى "الموجود الكوني".

(١) ابن عربي، كتاب الأزل، (رسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م، ص. ٨-٩.

(٢) ابن عربي، عقلة المستوفز، ليدن، سنة ١٣٣٦هـ، ص ٤٧ وما بعدها.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) ابن العربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص ٨٨٧.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٨٧.

وهو ما أشار إليه في المشاهد القدسية بأنه إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فلا عدم سابق لذلك ولا وجود حادث، وقد ثبت حدوث العبد فقال: ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني. كذلك قوله، الوجود الأول كوجود الكليات، والوجود الثاني كوجود الشخصيات^(١). فيكون والحال كذلك أن ما أورده ابن عربي من أمر الوجود وتوحيده يعتبر رداً على الافتراءات التي ألصقتها به المنكرون عليه أقواله، واتهامه بالقول بالحلل والاتحاد. وقد رد النابلسي عنه هذا القول عازياً ذلك إلى شدة جهل المنكرين عليه بمعاني الكلام: "فإن الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود المطلق الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود بحكم النظر العقلي، لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضاً في نفس الأمر، وتكون الأشياء حينئذ قائمة به في إمكانها بالوجود القديم الحق"^(٢).

ونعقب على ذلك بالقول أن الوجود كما يراه ابن عربي هو واحد في الحقيقة، لا شيء معه، ومن الحق القول أن جل ما يقصده ابن عربي من الوجود ليس الوجود بمعنى الإيجاد، وإنما هو الوجود من حيث هو في حقيقته الذاتية، وبقطع النظر عن تعيّناته الخارجية، فهو المطلق الذي لا بشرط شيء، وهو غير الوجود الذهني، وغير الوجود الخارجي المتعين في أشخاصه وتعيّناته، إذ أن كل من هذين الوجودين أثر من آثاره ومظهر من مظاهره"^(٣).

وهكذا فإن هذا الوجود الواحد المطلق، الذي بنى عليه ابن عربي فكرته، والذي أقامه على أساس منطلقه التوحيدي القائم على الكتاب والسنة، هو ما عرف لدى أصحاب هذه النظرية وخاصة تلاميذ ابن عربي وأتباعه من بعده بمذهب وحدة الوجود، وهو ثمرة مجاهداته ورياضاته الروحية، ونتيجة لكشفه الذوقي ومعرفته الوجدانية، بعيداً عن كل أثر للفكر والعقل فما حقيقة هذه الوحدة إذن؟ وما طبيعة مذهبه في وحدة الوجود؟.

(١) ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار، مخطوط، لوحة ١٧، رقم ٨، ص ٢.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

- وحدة الوجود:

يعتبر التوحيد مفتاح القضية في مذهب ابن عربي ومنطلقه الأساسي، إذ أن التوحيد ثمرة الإيمان المفرط لديه بأن الحقيقة الإلهية الواحدة لا يشاركها موجود في وجودها. ولما كان الوجود الحقيقي بمفهومه الخاص لديه هو "الله" وهو أيضاً "صفة الله"، فأصبحت القضية التي آمن بها هي "أن الوجود واحدة والكثرة وهمية لا حقيقة لها، والممكن لا وجود له بذاته مستقل عن الحق، بل وجوده قائم "بوجود الله"، وهكذا فإن هذه القضية لعبت الدور الأكبر في تفصيلات مذهب ابن عربي، إذ بنى عليها تصوفه القائم على الذوق والوجدان، بالإضافة إلى إعمال العقل والفكر فيها.

والقضية الكبرى في مذهبه هي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة، ليس فيها ثنائية ولا تعدد، وكل ما يبدو للحواس من تعدد وكثرة في الموجودات الخارجية، أو ما تقرره العقول من ثنائية الله والعالم، الحق والخلق، ليس من الحقيقة في شيء، فالوجود كما يراه واحد مهما تعددت الموجودات، إذ أن مجموع التعينات يُردّ إلى عين الوحدة، فلا كثرة مع الحق بوجه ما، لأنه هو كل شيء في الوجود ومن ثم قال: "إنه ما ثم في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله، فكلّ هو به ومنه وإليه، ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، فبقاؤه بحفظه ونظّره إليه، فهو الأول من الإسم الظاهر، وهو الآخر من الإسم الباطن. فالوجود كله حق وما فيه شيء من الباطل"^(١). وعلى ذلك فوجود الموجودات مرتبط بالوجود الحق، وإلا فهو في حكم العدم والزوال. وقد أنكر المنكرون عليه قوله "لا موجود إلا الله" واتّهموه بالكفر والزندقة بينما حاول كل من الشعراني والبكري إبعاد تلك التهمة التي ألصقت بابن عربي. وقد استند الشعراني في موقفه هذا إلى قول أبي القاسم الجنيد: "من شهد الحق لم ير الخلق"^(٢) فقال محاولاً تقريب المعنى إلى الأفهام: "أنه لا موجود قائم بنفسه إلا هو تعالى، وما سواه قائم بغيره"^(٣). ويزيد البكري على ذلك في شرحه قائلاً: "ما في الوجود إلا الله"

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٣١٧.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣.

أنَّ أهل الحق القائلين "بوحدة الوجود" في مقولتهم هذه مرادهم من حيث "القيومية" فإنه به تعالى قيام كل شيء، وهو القائم على كل نفس بما كسبت، ومن حيث تجلّيه وإمداده وتولّيه، لا أن هذه الصورة المادية الفانية المقيدة المحدودة هي وجوده، تعالى الله على ذلك علواً كبيراً^(١) هذا روح ما ذهب إليه ابن عربي في قوله "ما في الوجود إلا الله" إذ أنه ثبت لدى المحققين أن وجود الموجودات إنما هو وجود بالله قائم به، ومن قال أن وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

ويستطرد ابن عربي في شرحه لمفهوم العبارة التي وردت في مذهبه عن وحدة الوجود قائلاً: "والذي ينبغي أن يقال: أن الباري موجود بنفسه، غير مستفاد الوجود من أحد، فإنه ليس إلا هو سبحانه، والعالم موجود به، مستفاد الوجود منه لأنه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود^(*) بغيره من حيث أنه مستفاد والباري واجب لذاته غير مستفاد، وبأن العالم عدم، والعدم عين المعدوم لا أن العدم أمر زائد على المعدوم، ولا أن الوجود أمر زائد على الموجود، بل العدم نفس المعدوم، والوجود نفس الموجود وإن كان يُعقل الوجود ولا يُعقل ماهية الوجود، فيتخيّل أن الوجود ليس عين الموجود بل هو حال من أحوال الماهية، ولا تُعرف الماهية حتى تُعرف من جميع وجوهها... وهكذا فليس بين وجود الحق والخلق امتداد كما يُتوهم، ولا أنه بقي كذا وكذا ثم أوجد، فإن هذه كلها توهّمات خيالية فاسدة تردّها العقول السليمة من هذا التخبّط، فلا يَبْتَن عند الحق ولا عند الخلق في الإيجاد إنما هو ارتباط محدث بقديم وممكن بواجب، أو واجب

(١) البكري (مصطفى الصديقي الخلوتي): السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والألحاد، مخطوط، مكتبة خاصة، ١١٧١هـ، ص ٢٥٨.

(*) واجب الوجود: هو الموجود الذي إذا افترض عدم وجوده لزم عن ذلك محال. أي استحالة منطقية عقلية وفقاً لقانون عدم التناقض. ممكن الوجود: هو الموجود الذي إذا افترض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال أي استحالة منطقية عقلية وفقاً لقانون عدم التناقض.

واجب الوجود: هو الله.

ممكن الوجود: هو العالم.

وجود بغير واجب الوجود بذاته ليس إلا^(١). فالوجود القائم به كل شيء إذن كما يراه ابن عربي هو "الحق" ولذا فهو مصدر كل وجود، وموجود في كل وجود، فلا قيام لشيء دونه، فهو الخير المحض، لأن الوجود كما رأينا هو الخير، والعدم هو الشر، لذلك فهو الوجه الباقي في كل شيء لأنه خير، والخير لا يفني ولا يزول.

وهكذا فإن ابن عربي يرى في الوجود وجه الحق الذي لا يفنى ولا يهلك لأنه هو مصدر وجود لكل شيء، والمتجلى في كل شيء "فما في الوجود إلا حق، فإنه موجود عن حق، ولا يوجد الحق إلا الحق، ولهذا قال ﷺ في دعائه مخاطباً ربه تعالى "والخير كله في يدك، والشر ليس إليك"^(٢) فإنه ضد الخير، فما صدر عن الخير إلا الخير، والشر إنما هو عدم الخير، فالخير وجودٌ كله، والشر عدم كله لأنه ظهور ما لا عين له في الحقيقة، فهو حكم، والأحكام نسب... وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٣) فكل شيء موجود نشأه حساً أو نعلمه عقلاً فليس بهالك فكل شيء وجهه، ووجه الشيء حقيقته، فما في الوجود إلا الله فما في الوجود إلا الخير وإن تنوعت الصور، فإن رسول الله ﷺ أخبرنا أن التجلي الإلهي يتنوع، وقد أخبرنا الله تعالى أنه: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِئَةٌ شَأْنٌ﴾^(٤). فهذه دلالة واضحة على توحيد ابن عربي للوجود، وما ثم إلا حق في كل وجود، وما ثم موجود إلا الله تعالى على كل وجه علم ذلك من علمه، وجهل ذلك من جهله، وبهذا يفرق ابن عربي بين مقالة أهل النظر وأهل الكشف حيث يقول صاحب العقل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد
في حين يقول صاحب التجلي:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه

(١) ابن عربي، كتاب الأزل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٧.

(٢) الحديث: ورد في الترمذي كتاب الدعوات رقم ٣٣٤٤، والنسائي ٨٨٧ الاقتراح، أبو داود الصلاة برقم ٦٤٩.

(٣) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٢٩م.

أما القاشاني فقد شرح معنى هذا الوجود الحق عند ابن عربي "بأنه يكون في مرتبة الجمع^(*) إله، وفي مرتبة الفرق^(**) مخلوق، فليس في الوجود غيره فإنه العين الواحدة، وهي بعينه الكثيرة بالتعينات، فهي نسب لا تحقق لها دونه فلا موجود إلاّ وحده"^(١).

ويعبر الصوفية عن هذا الأمر بفناء النفس عن السّوى أي عن كل ما سوى الله، فلا يرى إلاّ الله، فمن لا يفهم هذا ويُنكر ويسخر منهم فسيسخرون منه، هكذا قال الغزالي رحمه الله، وهذا المعنى هو المراد بوحدة الوجود وبالوحدة المطلقة. فيقول شعراً:

لولا ما كان لي وجود نعم ولا كان لي شهود
لكن أنا في الوجود فرد وأنت في عالمي فريد
والفرد في الفرد كون عين أو كونه الواحد المجيد^(٢)

فالعالم إذن كما يراه هو نتيجة التوجه الإلهي، فإنه تعالى بتوجهه نحو العالم أظهر وجوده منه بقيامه به، وكان الحافظ لوجوده إذ لولاه لزال العالم. وقد بين لنا عبد الكريم الجيلي أنه لولا نظر الله في العالم ووجوده لعدم العالم، فبالله عصمة العالم وحفظه، ولهذا فإن المظاهر المشهودة ليست إلا عين الظاهر فيها هو الله، وحبلة الذي به الاعتصام هو صفاته الحاكمة بتنوع الموجودات^(٣). وعليه، فقد جاء قول ابن عربي

(*) الجمع: إشارة إلى حق بلا خلق، (فتوحات، الجزء الثاني، ص ١٢٣)، الجمع بهذا المعنى يقابل الفرق الذي يشير إلى خلق بلا حق. وقيل مشاهدة معبودية (اصطلاحات محي الدين بن عربي، ص ٥٩).

والجمع: لفظ مؤذن بالكثرة والتمييز بين الأعيان الكثيرة، والجمع يقبل التوحيد ويرادف التفرقة والكثرة والتمييز بين الحقائق، فمن حيث التمييز كان الجمع عين التفرقة، وليست التفرقة عين الجمع، (الفتوحات، ج ٢، ص ٥١٦).

(**) يقول الجرجاني فرق الجمع هو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شؤون الذات الأحدية، وتلك الشؤون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها، التعريفات، ص ١٤٥.

(١) القاشاني، شرح فصوص الحكم، لابن عربي، مصدر سابق، مصر، ص ٦٩.

(٢) ابن عربي، كتاب التجليات، ص ٤٦.

(٣) الجيلي، شرح على مشكلات الفتوحات المكية، مخطوط، القاهرة، ورقة ١٥، ص ١.

أنه ما في الوجود ذات قائمة من جماد وغيره إلا ولها روح حافظ عليها عن أمر الله عاقل عن الله وغير عاقل عن الله^(١) توضيح للقصد الذي يرمي إليه من قوله هذا وهو: أن الوجود لما كان أصلاً لكل موجود فهو لا يفارقه لأن قيامه به، فتكون معيته له دون مفارقة، إذ لا قيام له دونه ولهذا أشار بقوله: "كن مع الله كما هو معك" وهو يستند في ذلك إلى قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٢) فإنه القائم على كل شيء، القائم به كل شيء^(٣). لهذا فنحن معه بالتضمن وهو معنا بالتصريح، ونحن معه بكونه آخذ بنواصينا، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا في صراطه، فما من أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى^(٤). ومما يراه أبو العلا عفيفي أن هذه المعية تتضمن معنى الظهور والبطون أو الفعل والقوة اللذان هما وجه الحقيقة الوجودية، إذ أن كل ما هو موجود فهو مظهر ومجلى للوجود الحق، أما أعيان الممكنات فهي إما باقية في حال عدمها أو موجودة بالوجود الحق "فإنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث أنها الحق كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيه بالقوة، أو متضمناً، كما يقول، وإذا نظرت إليها من حيث الخلق الظاهر قلت إن ذلك الظاهر مجلى للحق ومظهر، وإن الحق متضمن فيه^(٥). وهذا عين ما أشار إليه ابن عربي فيما يختص بما هو ظاهر وما هو باطن من الخلق، "ونحن مجلى لكل شيء يظهر في عينه الأمور". ويوضح لنا الجيلي ما يرمي إليه ابن عربي من معنى الظهور والبطون في كل الأمور من حيث هي مجلى للحق الذي هو أصل كل شيء، فجاء قوله بمعنى: ونحن مجلى لكل شيء يظهر في عينه الأمور أي فنحن مظهر لكل شيء، تظهر الأمور في عين ذلك المظهر، أي تبدو فينا كل الأمور لأنها مجلى لكل شيء ومظهر، لأن الحق الذي هو أصل جميع الأشياء ظهر بنا من حيث ذواتنا وأعياننا، فينا

(١) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٢٦.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٤٤.

(٣) الجيلي (عبد الكريم)، شرح على مشكلات الفتوحات، المصدر السابق، ص ١٩.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٥٧.

(٥) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على الفصوص، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢١٧.

تصوّر، وفيينا ظهر، فنحن مجلى تجلّي كل شيء وظهوره^(١) وهكذا فإن ما يراه ابن عربي أن الله له الظهور والبطون في الخلق، فهو الظاهر في كل شيء، والباطن في كل شيء فهو الأول والآخر وفيه يقول:

ظهوري بطون الحق في كل موطن وحدّي وجود الحق في كل مطلع
فلو كان عيني في وجودي لم أكن وإن كان لم يظهر فضايق من اتسع
فيا خيبة الأكوان إن لم يكن بها ويا سعادها إن كان في عينها طلع
هو البرق إلا أنه هو قلب فما يسبحه رعد ولا قطر يقع^(٢)

فهذه إشارة إلى قيام كل موجود به تعالى، فهو باطن كل شيء وظاهره، ولولاه لما ظهرت الموجودات، ولما عرفت التعينات إلى الوجود سيلاً. ولهذا عرف تعالى بهويته فقال: «هو الأول والآخر»^(٣) وما تمّ إلا أنا، وقال: من ظهر لي بطنت له لأنه ما ظهر أحد لله حتى فارقه، إذ لو لم يفارقه لما ميّز نفسه عنه، فبطن الحق في ظهوره فهو السور الذي باطنه الرحمة ومن قبله العذاب^{(٤)»(٥)}.

وهكذا يحاول ابن عربي في مناه هذا أن يُظهر ما في الخلق من جانب إلهي يقوم به وجوده، فالحق أصل كل شيء، وله ظهور في كل شيء، فهذا دليل الوسع الإلهي الذي يحتوي الوجود جميعه، ولهذا قال أن الموجود هو حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته، وينطوي هذا على الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهبه وهي أنه "لما كان الحق هو أصل الوجود، بل هو الوجود الحق، والموجودات قائمة به محفوظة بوجوده، لزم من ذلك أن يكون في كل موجود جانباً إلهياً يقوم به ديمومته، ويهلك بزواله عنه لزوال الروح الحافظ له، لذلك فإن العارف هو من يرى

(١) الجبلي (عبد الكريم)، شرح على مشكلات الفتوحات المكية، الجزء الأول، مصدر سابق، ورقة ٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص. ٧٤١-٧٤٢.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٤) سورة الحديد، والآية هي: «فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ سُورَ لَه بَابٍ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهَرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ» الآية: ١٣م.

(٥) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧٤٣.

أن للحق ظهوراً في كل شيء، بل هو عين كل شيء، وهو ظهور لا يبدو للعيان بل يعرف بالكشف وفي ذلك يقول:

قد وسع الحق كل شيء لأنه عن كل شيء
فما ترى فيه غير حق في كل نور وفي كل شيء^(١)

فلا يقتصر الأمر إذن فيما يراه ابن عربي على تحديد العين الإلهية الظاهرة في كل شيء، بل ظهورها في الأشياء جميعها وهو عينها، كما يرى أنه حتى النفس وصورها التي تظهر فيها يكون الله عين كل صورة فيها، وهذا معنى التحقق الكامل بالألوهية حيث يصبح الحق في قبلة العبد لا يسمع غير كلامه ولا يبصر غير وجهه فيقول شعراً:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه
فكل وجود كان فيه وجوده وكل تشخيص لم يزل في مقامه^(٢)

وقد عمد ابن عربي إلى توضيح قوله: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" لئلا تفهم على غير مرادها، فقال: "فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذاتها سبحانه وتعالى، بل هو هو والأشياء أشياء، فبعض المظاهر لما رأت حكمها في الظاهر تخيلت أن أعيانها اتصفت بالوجود المستفاد، فلما علمنا أن ثم في الأعيان الممكنات من هو بهذه المثابة من الجهل بالأمر، تعين علينا مع كوننا على حالنا في العدم مع ثبوتنا أن نعلم من لا يعلم من أمثالنا ما هو الأمر عليه، ولا سيما وقد اتصفنا بأنا مظهره، فتمكنا بهذه النسبة من الإعلام لمن لا يعلم.." ^(٣) وهو في هذا حريص على نفي المثلية عن الحق حتى لا يقع السامع في التشبيه فيذهب فيه كل مذهب، وقد أشار إلى موقفه هذا بنفي الشبيه عنه إذ "ليس كمثله شيء" وذلك كقول المعتزلة في تنزيه الله عن الجسمية حين قالوا ليس كمثله شيء، فإنه تعالى عين ما ظهر وليس ما ظهر

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٠٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٠٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص.ص ٦٣٧-٦٣٨.

عينه، فإنه الباطن كما هو الظاهر في حال ظهوره ولذلك يقال هو مثل الأشياء وليست الأشياء مثله إذ كان عينها وليست هي عينه. وقد حاول شراح ابن عربي تبسيط فكرته لكنهم زادوها غموضاً إلى غموض نظراً لما يستخدمونه من رمزية تعتمد على الإشارة والتلميح دون التصريح، وتقتصد في العبارة كي لا تكشف عن الأسرار الإلهية أمام من هم ليسوا من أهلها، وقد وصف ابن عربي علمه هذا فقال بأنه "مما يدق على الأفهام إدراكه، وأنه من العلم الغريب الذي تغرب عن وطنه وحيل بينه وبين سكنه، فأكثرته العقول المجردة عن المراد"، ولذا فإن شراحه يعمدون إلى إيضاح ذلك "بأنه سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها، يعني عينها من وجه في مرتبة العماء والهباء والخيال، كيف شئت قلت لأن الساري في تلك الحقيقة نوره تعالى"^(١).

ويعرف ابن عربي علم الباطن بأنه علم سر القدر وهو ما أمر الرسول ﷺ بكتمه إلا عن بعض خواصه فقال فيه: "إن سرّ القدر لم يطلع الله عليه نبياً مرسلًا ولا ملكاً مقرباً إلا نبينا محمد ﷺ وقد أطلعني الله عليه بطريق الوراثة المحمدية، وفي الحديث قوله ﷺ "علم الباطن سرّ من أسرار الله تعالى، يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء من عباده"^(٢). ولهذا استعمل الصوفية الرموز والإشارات ليصونوا الأسرار عن غير أهلها^(٣) وقد قال فيه ابن عربي: "علم الأسرار هو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح، يختص به النبي والولي... فهذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار، العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها... فلا علم أشرف من هذه

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٨٢.

(٢) الحديث: علم الباطن في الذيل "وروي مسلسلاً عن الحسن بن حذيفة: سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الباطن: ما هو فقال: سألت جبريل عنه فقال عن الله: هو سر بيني وبين أحبائي وأوليائي وأصفيائي وأودعه في قلوبهم، لا يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل". قال العسقلاني، هو موضوع، والحسن ما لقيه حذيفة. (الأسرار المرفوعة، حديث رقم ٣٠١، ص.ص ٢٤٧-٢٤٨).

(٣) الشرنوبى (الشيخ عبد المجيد) الأزهرى، شرح تائيه السلوك إلى ملك الملوك، ط مصر، ١٣١٠هـ، ص ٧.

العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات.. وما بقي إلا أن يكون المُخبر به صادقاً عند السامعين له معصوماً^(١)، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك فصورَ لنا شخصية العالم الكامل من أهل الطريق الذي لا ينكر علماً من العلوم بل يجمع بين ظاهر العلوم وبواطنها ويأخذ بها جميعها لتكاملها في المعرفة الربانية فقال: "إن العالم عند الله من عِلْمِ الظاهر والباطن، ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم خصوصي ولا مصطفى، وسبب ذلك أن حقيقة العلم تمنع صاحبها أن يقوم في أحواله بما يخالف علمه، فكل من ادّعى علماً وعمل بخلافه في الحال الذي يجب عليه عقلاً وشرعاً العمل به فليس بعالم ولا ظاهر بصورة عالم..."^(٢). ويفرق الشعراني بين علم الباطن الذي سُمّي به الصوفية من باب التسمية نسبة إلى الباطنية، وهي من الفرق الحولية، وبين علم الباطن بمعناه الصوفي كما ذهب إليه ابن عربي فيقول: "إذ الباطن إنما هو علم الله تعالى، وأما جميع ما علم الخلق على اختلاف طبقاتهم فهو من علم الظاهر لأنه ظهر للخلق فأعلم... وعلى ذلك يقال في تسميته بعلم الباطن مجرد اصطلاح لأنه باطن بالنسبة إلى كثير من الناس، والعلم الواحد قد يكون ظاهراً عند قوم وباطناً عند آخرين كعلم النحو... لكن لما كان علم القوم خفياً على الأكثر، كان أخرى بهذا الإسم عن غيره إذا تحققت ذلك، فاعلم أن ما يسمى بالعلم الباطن عند البعض لا يخالف العلم الظاهر، فلا يحل ما حرمه، ولا يحرم ما يحلله كما يزعم كثير من الجهلة"^(٣).

لذا فقد حرص ابن عربي على ربط تصوفه بالشرع، وجعل ظاهره وباطنه متّفقاً في أحكامه، فتتحقق بذلك السعادة عند العلماء بالله إذ أنه يعتبر أن سعادتهم هي في الجمع بين الأمرين وأن غاية هذه السعادة هي معرفة الحقائق في ظواهرها وبواطنها، وهذا خير دليل ينفي عن ابن عربي انتمائه إلى الفرق الباطنية الملحدة، لأنه

(١) مؤنس (حسين)، تاريخ الفكر الإسلامي في الأندلس، ط أولى، مصر، ١٩٥٥، ص ٣٨٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٢٠.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، الدرر المنثورة في بيان زبدة العلوم المشهورة، مخطوط، مكتبة خاصة، ص ٢٣٧.

يجعل الشرع ميزانه في أحكامه، ويستند إلى الكتاب والسنة في تبرير موافقه وتثبيتها جميعها يقول: "إن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خصّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً، فما من حكم قرّره مشرعاً في ظواهرهم إلا رأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهراً وباطناً، ففازوا حين خسر الأكثرون"^(١). لذلك أشار ابن عربي إلى بطلان الفرقة الباطنية لأنها من الفرق المعطّلة للشرع لعدولها عن إرادة الشارع، إذ أن كل ما يؤدي إلى هدم قاعدة دينية فهو مذموم عند كل مؤمن يقول: "وتبعت طائفة ثالثة ضلّت وأضلّت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً، تسمى الباطنية، وهم على ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتابه "المستظهر" له في الرد عليهم شيئاً من مذاهبهم، وبيّن خطأهم فيها. والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر، وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه"^(٢).

ويوضّح هذا القول بأن كمال الرجل في العلم هو الجمع بين علمي الظاهر والباطن، مستنداً إلى قوله تعالى في معرض الذمّ لقوم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ﴿وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(٣) وذلك تصديقاً لقوله ﷺ في الحديث الشريف "أن لكل آية ظاهراً وباطناً، وحداً ومطلعاً إلى سبعة أبطن وإلى سبعين"^(٤) فالظاهر كما يراه هو المعقول والمنقول من العلوم النافعة التي تكون بها الأعمال الصالحة، والباطن هو

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٧.

(٣) سورة الروم، الآية: ٧ك.

(٤) الحديث: "أن لكل آية ظاهراً وباطناً..." سبق تخريجه.

المعارف الإلهية، والمطلع هو معنى يتحد فيه الظاهر والباطن، والحد يكون طريقاً إلى الشهود الكلي الذاتي^(١). لذلك أوصى ابن عربي بالتصديق وعدم الشك في تفسيرات الصوفية للكتاب والسنة، كما دعا إلى التصديق والتسليم لهم، وعدم التوهم أن في تفسيرهم إحالة للظاهر عن ظاهره، لأن لظاهر الآية أو الحديث مفهوم بحسب الناس وتفاوتهم في الفهم، فثمة أفهام باطنة تفهم عند الآية أو الحديث لمن فتح الله عليه، يقول: "ولا يصدّنك عن تلقّي هذه المعاني الغريبة عن فهم العموم من هذه الطائفة الشريفة قول ذي جدل ومعارضة، إنّ هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله ﷺ"^(٢). ويؤيد هذا القول ما ذهب إليه ابن حجر في قوله بأنه "لا فرق بين مذهب الصوفية وما عليه الفقهاء سوى أن الصوفية يأخذون لأنفسهم بالأحوط والأوثق فيما اختلف فيه، وهم مع الإجماع مهما أمكن، وأن هذا أشق على النفس، فيكون أفضل لأن الأجر على قدر المشقة، فعلم الباطن ثمرة على الظاهر"^(٣). هذا وعلم الباطن يعتبر ركيزة أساسية في مذهب ابن عربي يوليه اهتمامه، ويبين سبب كتم أسرارهِ عند القوم ومنهم الحسن البصري الذي تكلم بعلمه هذا ولم يصرح به إلا لخاصته، وقول أبي هريرة فيما ذكره البخاري في صحيحه: "حملت عن النبي ﷺ جرابين، فأما الواحد فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقطعتم مني هذا البلعوم"^(٤)، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه ضرب بيده على صدره قائلاً: "آه، إن هاهنا لعلوماً جمّة لو وجدت لها حمّلة... وليس كل علم يلزم به للعالم تبينه"^(٥)، وقال النبي ﷺ "خاطبوا الناس على

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٦٣. (انظر علي حرازم، ابن العربي المغربي الفاسي، جواهر المعاني، ط أولى، مصر، ص.ص ١١-١٢).

(٢) حرازم (علي)، جواهر المعاني، المصدر السابق، ص ١٢.

(٣) الأبياري، سعود المطالع فيما تضمنه الألفاظ في العلوم اللوامع، ط مصر، ص.ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٤) الحديث: رواه البخاري في صحيحه في باب حفظ العلم. سبق تخريجه.

(٥) الحديث: ثابت من كلام الإمام علي رضي الله عنه.

قدر عقولهم^(١)»^(٢). وقد أيد ذلك كثير من أهل الاطلاع والمعرفة، ممن عرفوا أسرار القوم وخبروا أحوالهم وعرفوا اصطلاحاتهم وخوفهم عليها من الانتشار في غير محلها فقال صاحب شذرات الذهب أن للقوم اصطلاحات أرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر ربما كفر، كما قاله الغزالي. ويقول الشيخ زروق عن شيخه النوري أنه قال: مَنْ لم يذُق ما ذاقه القوم ويجاهد مجاهداتهم لا يسعه من الله الإنكار عليهم، ويقول الشيخ أحمد المقرئ المغربي في كتابه "زهر الرياض في أخبار عياض": والذي عند كثير من الأخيار من أهل هذه الطريقة التسليم، ففيه السلامة، وهي أحوط من إرسال العنان وقول يعود على صاحبه بالملامة^(٣). ومن هنا جاء قول ابن عربي بتحريم الاطلاع على كتب القوم والنظر فيها كما جاء في قوله: "نحن قوم يُحرَّم النظر في كتبنا" وقال السيوطي: وقد سأل بعض أكابر العلماء بعض الصوفية في عصره: ما حملكم على أن اصطَلَحْتُمْ على هذه الألفاظ التي يستشنع ظاهرها فقال: غيرَ على طريقنا هذا أن يدَّعيه من لا يحسنه ويدخل فيه من ليس من أهل^(٤). إذن فموقف ابن عربي هذا يدعو إلى التسليم والاشتغال بالنفس دون الغير حتى لا يكون للعارف مجالاً للانشغال عن الذكر والعبادة، فكانت دعوته إلى التكتُم على الأسرار وسترها كي لا تفهم على غير مراد أهلها، ولهذا جاءت عبارته تنبيهاً وتحذيراً من الوقوع في شرك الجهل بها طالباً التسليم فقط فقال: "فما أحسن من سلَّم واستسلم واشتغل بنفسه حتى يفارق موطنه بموطنه، فذلك السعيد

(١) الحديث: يقول الحديث بقوله ﷺ: "أمرت أن أخطب الناس على قدر عقولهم" فهذا لم يروه أحد من علماء المسلمين الذين يعتمد عليهم في الرواية، وليس هو في شيء من كتبهم، وخطاب الله ورسوله للناس عام يتناول جميع المكلفين (مجموع فتاوى ابن تيمية، م ١٨، الحديث، ط أولى، سنة ١٣٩٨هـ).

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص ٤.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، م ٥، ص ١٩٢.

(٤) ابن العماد، المصدر السابق، ص ١٩١.

الفائز بحقائق الوجود، فالسائقون لهذه الأسرار من ألفاظ اصطلاحها عليها غير من الأجانب^(١). لذا يعتبر تحريم ابن عربي من الاطلاع على كتبه هو من باب الحرص والتكتم لئلا يختلط الأمر على أهل الظاهر وأهل الفكر، فكان ضئيلاً به على الأجانب أن يطلعوا على ما ليس لهم به علم ومن ثم قال: "وإنما سقنا هذا كله لأن كتب أهل طريقتنا مشحونة بهذه الأسرار ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذين تواطؤوا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله، وربما قالوا يتكلمون بمواجيدهم مع أصحابهم: دين مكتوم، دين مشوم، وما عرفوا جهات الدين، وهؤلاء ما تكلموا في الدين فقط وإنما تكلموا بنتائجه وما وهبهم الحق في طاعته حين أطاعوه، وبما صحّ عندهم من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعفه وتجريح نقلته، وهم آخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على غير ما تقرر عند علماء الرسوم فينسبونهم إلى الخروج عن الدين، وما أنصفوا فإن للحق وجوهاً يوصل إليه منها وهذا أحدها، ورُبّ حديث صحوه واتفقوا عليه، وليس بصحيح عندهم من طريق الكشف ويتركون العمل به مثل ذلك سواء"^(٢).

وهكذا فمن لم يكن ممن أتقن العلوم الظاهرة والباطنة ونظر في هذه الكتب فهم خلاف المراد منها، فضلّ وأضلّ، لذلك يرى البرزنجي أن الكتب المنسوبة إلى ابن عربي بحق واقع فيها ما يُنكرُ ظاهراً، ويرى المحققون من مشايخ أهل الطريق بأنها جارية مع اصطلاح القوم وليس المراد ظواهرها^(٣). وقد وصفها عبد الكريم الجيلي "بأنه تكلم فيها بالسنة كثيرة، وأفصح عن معاني غريبة خطيرة، فصرّح تارة عن حال، ورمز أخرى عن حال، وأفصح عن مقصودٍ وأدمج عن مراد في المقال حتى صار الأمر فيه عن أحد رجلين: رجل عجز عن تحصيل الكتاب فانقطع عن نيل الفائدة

(١) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص ٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤.

(٣) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٣٨٢.

وخاب، ورجل حصله وعجز عن معرفة ما أراد الشيخ من كتاباته وإشاراته الغريبة، فانقطع بالكلية عن درك علمه لقصور عقله وعجزه عن حلّ رمزه^(١) وربما كان سبب ذلك كما ذكر ابن العماد هو الغموض الذي اكتنف كتبه فيرى أنه وقع له في بعض تضاعيف تلك الكتب كلمات كثيرة أشكلت ظواهرها وكانت سبباً لاعتراض كثيرين لم يحسنوا الظن به، ولم يقولوا ما قاله غيرهم من الجهاضة المحققين والعلماء العاملين والأئمة الوارثين أن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلاح عليها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها حتى لا يدعيها الكذابون فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد غير مبالغين بذلك، لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها^(٢). ولهذا عمد ابن عربي إلى وضع شرح لديوانه "ترجمان الأشواق" كي يبين فيه مقصد كلامه، ويظهر ما خفي من معانيه والتبس على غيره لئلا يتأولها المتأولون على غير الوجه الذي أراد، فابتعد في شرحه عن كل غموض مشيراً إلى الفهم الصحيح والقصد الصريح فقال: "فأعربت عن نفس تواقفة، ونهبت على ما عندنا من العلامة، اهتماماً بالأمر القديم، وإيثاراً لمجلسها الكريم، فكل إسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنّي... ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء من الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى... والله يعصم قارئ هذا الديوان مما سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية"^(٣). وقد أسهم الشيخ محمد عبده بالدفاع عن كتب ابن عربي وما حوته من أمور توهم الكفر لمن لا يفهمها فهم القوم لها

(١) الجبلي (عبد الكريم)، شرح مشكلات الفتوحات، مصدر سابق، ورقة أ، ص.ص ٢-١.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، مجلد ٥، ص ١٩٠.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، (صادر)، بيروت، (دون تاريخ)، ص.ص ٩-١٠. (انظر ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، مصر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ص.ص ٤-٥).

ولم يأخذ سوى بظاهر معناها، فذكر أن كتب ابن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله وكذلك كتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي هو في الظاهر أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام، ولكن هذا الظاهر غير مراده فيقول، "وإنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها، فإن كنت تدعي ذلك فإن لي معك كلاماً آخر وإلا حُرِّم عليك أن تتظر في كلام القوم لئلا تفتن في دينك... وهذه الكتب لا يحل النظر فيها إلا لأهلها"^(١).

ويعتبر فريق من أهل الظاهر قول ابن عربي هذا من قبيل الحلول والاتحاد وهذا من باب التجني والافتراءات التي لحقت به، فهم يرون في قول العارفين "أن الوجود الذي به كل شيء موجود" هو الله تعالى" هو قول بحلول الله تعالى في الأشياء واتحاده بها، ويشنعون عليهم بسبب ذلك وهذا لجهلهم بمعاني كلامهم، فالسعد التفتازاني وابن تيمية وغيرهم كثيرون يرمون ابن عربي بالإلحاد والزندقة، ويجعلون من أقواله مدعاة للكفر والتضليل لما أغلق عليهم من مفاهيم كلامه، فيذهب التفتازاني إلى القول بأن عامة أولئك الملاحدة المتصوفة المقلدين للكرة والوجودية المتفلسفة يجاهرون بالوهمية جميع الممكنات حتى وجود الخبائث والقاذورات، وبإباحة جميع المحرمات وبإضاعة الصوم والصلاة وبتزويق الزنادقة بتسميتها علم التصوف^(٢).

كذلك يرى ابن تيمية أنهم يجعلون وجود المخلوقات عين وجود الرب بقوله: "لما كان أصلهم الذي بنوا عليه وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الشياطين والجن والكافرين والفاستقين... عين وجود الرب لا أنه متميز عنه منفصل عن ذاته، وإن كان مخلوقاً له مربوباً مصنوعاً له، قائماً به، وهم يشهدون أن في الكائنات تفرقاً وكثرة ظاهرة بالحس والعقل، فاحتاجوا إلى جمع يزيل الكثرة ووحدة ترفع التفرقة مع ثبوتها، فاضطربوا على ثلاث مقالات وأولها مقالة ابن عربي صاحب فصوص الحكم،

(١) محمد عبده، أعمال الإمام محمد عبده، من كتاب الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، الجزء الثالث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ٥٢٨.

(٢) (التفتازاني) سعد الدين، رسالة في وحدة الوجود مصدر سابق، ص ٧.

وهي مع كونها كفراً فهو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره^(١). ومما يراه ابن خلدون في هذا المجال أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة مثل الهروي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم^(٢).

وقد حاول السراج البلقيني دفع تهمة الحلول والاتحاد عن ابن عربي إذ يقول "ياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين، فإنه رحمه الله لما خاض مجمع بحار المعرفة وتحقيق الحقائق، عبّر في أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وغيرها بما لا يخفى على من في درجته من أهل الإشارات، ثم جاء من بعده قوم عمي عن طريقه فغلطوه في ذلك، بل كفّروه بتلك العبارات، ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، قال وقد كذب والله وافترى من نسبه إلى القول بالحلول والاتحاد^(٣)."

وقد شرح ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود مستنداً في ذلك إلى الكتاب والسنة إذ يقول: "ياك والغلط، فإنه لا حلول ولا اتحاد، ولا يلحق عبد رتبة ربه أبداً ولو صار الحق تعالى سمعه وبصره وجميع قواه، فإن الحق تعالى أثبت عين العبد معه بالضمير في قوله في الحديث القدسي "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به... إلى آخر النسق"، فإن قيل أن كلام الحق تعالى قديم وقد قال "وهو معكم أينما كنتم" فهذا يشعرنا بأننا معه في الأزل كما نقول بذلك الفلاسفة. قلنا: تحقق أن العالم قديم في العلم الإلهي، حادثة في الظهور"^(٤) ويسوق ابن عربي الدليل على نفي الحلول

(١) ابن تيمية، حقيقة مذهب الاتحاديين، (مجموعة الرسائل والمسائل، المنار، القاهرة، ١٣٤١-١٣٤٩هـ، ص.ص ٥-٦).

(٢) رضا (الشيخ محمد رشيد رضا)، تاريخ الأستاذ محمد عبده، الجزء الأول، ط أولى، المنار، ص ١١٦.

(٣) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٤) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، مصدر سابق، ص ٢٦.

والاتحاد الذي الذي توهمه بعضهم فيقول: "أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلالها، فذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حلّ فيه"^(١).

وشرح ابن عربي معنى الاتحاد الصوفي لدى القائلين به، مبيناً الفرق بينه وبين الاتحاد بمعناه العادي، أي بمعنى أن تصوير الذاتان ذاتاً واحدة فيقول: "الاتحاد حال، فمن آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد التعبير عن هذا الاتحاد بعد الوصول إليه فقد أشرك. وقال في كتاب الجلالة: وإن تسمع الاتحاد من أهل الله تعالى أو تجده في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي قلنا فيه أنه في الموجودين، إذ ليس مرادهم بالاتحاد إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال"^(٢).

فأقول بالاتحاد والحلول مرفوض إذن لدى ابن عربي بالمعنى المغاير للصوفية. وإن قال بالاتحاد الصوفي الذي يبين وجهة نظره في حال وروده في كتاباته وآرائه، لأن الحق سبحانه وتعالى يتعالى ويتقدس عن الحلول في الأجسام، وليس قوله "أن العبد يبصر ببصر الله" أن الله حلّ في بصره، إنما هو يبصر ببصره القائم بجارحة عينه في وجهه ويسمع بسمعه القائم بجارحة أذنه، ويتكلم بالكلام الموجود في تحريك لسانه وشفتيه ومخارج حروفه من صدره إلى شفتيه، ولذلك نفى عنه تعالى أن يحل بالأجسام وفي هذا قوله: "إن الشخص يعمل بطاعة الله الزائدة على فرائضه مما ندبه الحق إليه من نوافل الخيرات، فينتج له هذا العمل نفي سمعه وبصره وكلامه وجميع معانيه من بطش وسعي... فصار يسمع بالله بعدما كان يسمع بسمعه. ويبصر بالله بعد ما كان يبصر ببصره مع العلم بأن الله يتقدس ويتعالى أن تكون الأشياء محلاً له أو

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٥٢. (انظر السيوف الحداد للبكري، ص ١٣١،

شذرات الذهب لابن العماد، ص ٢٠٠).

(٢) البكري (مصطفى)، مصدر سابق، ص ١٣١-١٣٢.

يكون هو محلاً لها، فقد سمع العبد بمن لم يرق به، وأبصر بمن لم يرق به، فكان الحق سمعه وبصره ويده^(١).

وللاتحاد الصوفي معنى آخر لدى ابن عربي، فهو وإن كان يرفض الاتحاد الذي يصير الذاتان ذاتاً واحدة لأنه من المحال، فإن كان عين كل واحد منهما موجوداً في حال الاتحاد فهما ذاتان، وإن عدت العين الواحدة وعدمت الأخرى، فليس للأول حد، لكن الاتحاد الصوفي كما يراه هو عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهيمته وتوجه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فبظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى اتحاداً لظهور الحق في صورة عبد وظهور عبد في صورة حق^(٢).

وهكذا يمكن القول بأن الاتحاد والحلول لا وجود لهما في تصوف ابن عربي بالمعنى الذي قارعه فيه الفقهاء وأهل الرسوم، وليس من سبيل إلى إثبات ذلك طالما أننا نجد أن ابن عربي نفسه ينفي ذلك، بل يرفضه رفضاً تاماً، وهو لم يحل الله في الموجودات، ولم يقل بأن الجزء الإلهي قد حل فيها، بل إنه ينهي عن القول بهذا الأمر، ودليله في ذلك قوله: "فما في أحد من الله شيء وما في أحد من سوى نفسه شيء، وإن تنوعت عليه الصور، وما كل أحد يعرف هذا، وأن الأمر على ذلك إلاّ أحاد من أهل الله، فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى، فأني صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف، ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه"^(٣).

وقد حاول ابن عربي نفي الحلول عن الحق، يتضح ذلك في قوله: "أنه تعالى لم يحدث بابتداعه العالم في ذاته حادث" وكذلك قوله في عقيدته "الصغرى": "تعالى الحق تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها" وأيضاً قوله في عقيدته الوسطى: "إعلم أن الله تعالى واحد بإجماع، ومقام الواحد يتعالى أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء أو يتحد

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨١١.

(٢) ابن عربي، كتاب المسائل، الجزء الثاني، ص ٢٩.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٦٦-٦٧.

بشيء". وفي مواضع من الفتوحات يقول: "أنه ليس في أحد من الله شيء، ولا يجوز ذلك عليه بوجه من الوجوه" وقال في باب الأسرار: "لا يجوز للعارف أن يقول: "أنا الله" ولو بلغ أقصى درجات اقرب"^(١). كما يحذر من الوقوع في الشطح والخروج عن حدود المعقول فيقول في باب الأسرار أيضاً: "أنت أنت، وهو هو، فأياك أن تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا... فهل قدر أن يرد العين واحدة، لا والله ما استطاع، فإنه جهل، والجهل لا يتعلل، ولا بد لكل أحد من غطاء ينكشف عند لقاء الله"^(٢)، فيكون والحال كذلك أن كل ما يقصده الصوفية من قولهم: "بأن الحق عين الخلق هو مقصد إلهي وليس ظاهري، وهذا ما يورده أهل الطريق، إذ يصل بهم الكشف إلى ما انغلق على غيرهم من الأسرار والحقائق، وذلك بالتحقق الكامل لا بالاتحاد، ذلك أن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جرب، اضمحلت ذاته وذهبت صفاته وتخلص من السوى، فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شيء، ويرى الله عند كل شيء، وهذا أول المقامات، فإذا ترقى عن هذا المقام وأشرف على مقام أعلى منه وعضده التأييد الإلهي رأى أن الأشياء كلها فيض وجوده تعالى لا عين وجوده"^(٣).

ويدفع عنه النابلسي هذه التهمة موضحاً معنى الوجود وعلاقته بالموجود فيقول: إن الله تعالى عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود بحكم النظر العقلي، فإذا كان كذلك فلم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضاً في نفس الأمر، ويضيف بأن شرط الحلول أن يكون وجودان يحل أحدهما في الآخر، وهنا ليس وجودان بل وجود واحد، وتقدير عدمية صادرة عن هذا الوجود الواحد، تسمى تلك التقادير مخلوقات، وتسمى حوادث، وتسمى بأسماء

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، عقيدته الصغرى وعقيدته الوسطى، الجزء الأول، ص ٣٦ وما بعدها. (انظر عبد الوهاب الشعراني، الكبرى الأحمر، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٦٣).

(٢) الشعراني، المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٤. (انظر لواقح الأنوار القدسية للشعراني، ص ٦٦).

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٢.

كثيرة بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها، وإذا لم يكن ثمة غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يُتصور الحلول، وإنما سببه هو توهم الحلول منهم قصور إدراكهم بالأمر نفسه^(١).

بعد عرضنا لمفهوم الوجود لدى ابن عربي ورؤده على المنكرين لمذهبه ينبغي أن نتساءل هل كان ابن عربي زنديقاً؟.

لقد حاول الكثيرون من الكتاب والمفكرين والباحثين رد التهمة عنه لقوله بوحدة الوجود ظناً منهم أن هذا المذهب مادي، إلحادي لا يليق بوليّ مسلم من كبار أولياء الله. والواقع أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليست مادية، وأنها ليست وحدة وجود فلسفية أيضاً رغم استخدامه لبعض المصطلحات الفلسفية كالقول بالقوة والفعل والهيولى وغيرها، فإن استخدام هذه المصطلحات لديه كان من باب التوسع في العلم دون قصد إلى المعنى الفلسفي لدى الفلاسفة، وكذلك امتلاكه للناحية العقلية النقدية التي يتصف بها الفيلسوف كانت دلالة على تصوف صاحٍ واعٍ لديه لا شطح فيه ولا خروج عن حدود العقيدة والشرع مما يؤكد تصوفه الخالص عن كل شائبة مادية وعدم صبغه بالصبغة الفلسفية، بحيث يكون صوفياً متفلسفاً أو فيلسوفاً متصوفاً كما هو شأن الغزالي من قبله. بل أنه كما قال ابن تيمية فرّق بين الظاهر والمظاهر، فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام^(٢). ويصدق عليه قول القائل: "إنه وجود الله المستغني بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه، إنه سبحانه الخالق، هو البارئ المصور «هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء»^(٣)»^(٤).

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢٥٦.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٦م.

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، ص ٢٧١.

وهكذا فإننا بعد أن عرضنا لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود وانتهينا إلى إثبات العين الواحدة، وأنه تعالى موجود بنفسه قائم بها، وأن جميع الموجودات موجودة بالله لا بأنفسها، نتساءل: ما الصورة التي يقوم عليها هذا الوجود الواحد، هل هي صورة الإطلاق أم التقييد؟ أو بمعنى آخر: هل الوجود مطلق أم مقيد؟

- الوجود المطلق:

لما كان الوجود بمفهومه الخاص عند ابن عربي واحداً وهو الله، والموجودات ليست سوى تعيينات له تظهر وتغيب لتظهر موجودات أخرى، فإن هذا يدل على استمرارية الوجود والإيجاد أي الله والعالم، وبمعنى آخر استمرار القدرة والمشئنة والإرادة الإلهية لهذا الوجود، لذا فإنه يرى بأن الله هو الوجود المطلق، الواحد الموجود في الخارج، وهو خير محض، وله وحده إطلاق الوجود لا لسواه "فإن الباري وجود مطلق لا أول له ولا آخر، هو الهو على الحقيقة"^(١).

و "الهو" عبارة عن "الذات الإلهية" بالإطلاق لأنها كناية عن الأحدية التي تشير إلى الذات الإلهية في ماهيتها الحقيقية دون إضافة أية صفة خارجية عليها فهي حقيقة الذات الإلهية، وهو يكتفي "بالهو" عن الذات الإلهية في إطلاقها لأنه يرى أن الهو باطن كل موجود، وهي الأحدية التي تشير إلى الذات دون إضافة إليها فيقول: "إن الهو كناية عن الأحدية، ولهذا قيل في النسب الإلهي ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾"^(٢) فهي الذات المطلقة التي لا تدركها الوجوه بأبصارها ولا العقول بأفكارها"^(٣)، وذلك لإطلاقها بإسقاط كل نسبة أو إضافة إليها، وبهذا تكون الذات المطلقة حقيقة قد اختصت بالهو ذلك أنه "ما من مقام يكون فيه تجل من التجليات إلا والهو مبطنون في ذلك التجلي"^(٤)، وذلك لسريان الأحدية في الموجودات جميعها. "فيقع الإخبار عما ظهر من هذه المقامات، ويقع التنزيه على الذات المطلقة بالهو"^(٥).

(١) ابن عربي، كتاب الأزل (الرسائل)، ص ١٥.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ١ ك.

(٣) ابن عربي، كتاب الياء، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢.

أما حقيقة هذا "الهو" فهي أنه واجب الوجود لنفسه لقيامه بنفسه وقيام الموجودات به، إذ هو الأول في الوجود، فلا يحتاج إلى موجد يوجده لغناه عن العالمين، واحتياج كل شيء إليه لقيامه به، فهو الواحد الأحد، الصمد، فالعقل لا ينكر ذلك لحقيقته والشرع يؤيد ذلك لما جاء في قوله تعالى باكتفائه الذاتي عن كل أحد: فيقول: "إن الله تعالى هو الأول الذي لا أولية لشيء قبله، ولا أولية لشيء يكون قائماً به أو غير قائم به معه، فهو الواحد سبحانه في أوليته فلا شيء واجب الوجود لنفسه إلا هو، فهو الغني بذاته على الإطلاق عن العالمين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (١) بالدليل العقلي والشرعي... وجد العالم من حيث ما هو موجود بغيره، مرتبطاً بالواجب الوجود لنفسه، فمشيئته وإرادته وعلمه وقدرته ذاته، تعالى الله أن يتكرر في ذاته علواً كبيراً، بل له الوحدة المطلقة، وهو الواحد الأحد، الله الصمد، لم يلد فيكون مقدمة، ولم يولد فيكون نتيجة، ولم يكن له كفواً أحد، فيكون به وجود العالم... (٢).

ويميز ابن عربي بين الوجود المطلق وبين الوجود المقيد إذ أنه وجود بغيره، فإذا كان وجود المطلق بذاته ولم يسبقه شيء، فإن الوجود المقيد تابع له وليس أصل لأنه موجود بغيره فقال: "إن الحق تعالى موجود بذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، وليس بمعلول ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل، الملك القدوس الذي لم يزل، وأن العالم موجود بالله سبحانه لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم اليتيم إلا بوجود الحق تعالى" (٣). ويقول: "بل هو وجود مطلق غير مقيد، مستمر قائم بنفسه، ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء... مقدس عن الجهات والأقطار مرئي بالقلوب لا بالأبصار" (٤).

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨٠.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ١١٥-١١٦. (انظر البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٤٢).

(٤) ابن عربي، عقيدة في التوحيد أو عقيدة أهل الإسلام، راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص.ص ١١-١٢.

ولما كان الوجود المطلق على هذا النحو فهو لا تدرك له ماهية ولا تعرف له كيفية ولا يجوز أن يتصف بصفة نفسية مما ينسب إلى الخلق، فتنتفي عنه المثلية. وفي تحديده للوجود المطلق يقول: "وجود مطلق لا تعقل ماهيته، ولا يجوز عليه الماهية، كما لا يجوز عليه الكيفية، ولا يعلم له صفة نفسية من باب الإثبات، وهو الله تعالى، وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل «ليس كمثله شيء»^(١) و «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»^(٢)»^(٣).

فإذا كان هذا هو شأن "الوجود المطلق" فإننا نستطيع القول بأن الوجود "المقيد" لا يخلو من الصفات العرضية التي خلا منها "الوجود المطلق" وما لا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث مثلها، فإن كل الحوادث لا بد لها من محدث أي الله، أما الموجود المطلق (الله) فهو المنزه عن التغيرات العرضية السلبية، الموصوف بالصفات الثبوتية الدائمة الأزلية، ولو جاز عدمه لبطل قديمه، فهو الواحد الذي لا يقبل التجزأة ولا التأليف، هو القديم الأزلي المنفرد بالأحدية"^(٤).

ولكن ما يتميز به الوجود المطلق عن المقيد كونه الخير المحض الذي ينفرد به الحق عن الخلق فهو وجود لا يخالطه عدم لذا فهو خير محض على حين أن العدم شر محض وهو نقيض الوجود والخير، ومن هنا اختص الحق "الواجب الوجود" و"المطلق الوجود" بالخير المحض دون الخلق وله وحده إطلاق الوجود دون سواء، والضدان لا يجتمعان^(٥). ورغم ذلك فهو يجعل للممكنات دوراً في تحصيل هذا الخير من الوجود، أو لقبول العدم والشر، فهو كما قال "بأن الوجود المطلق هو الخير المحض، والعدم المطلق هو الشر المحض، والممكنات بينهما، فيما تقبل الوجود لها

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) سورة الصافات، الآية: ١٨٠ ك.

(٣) ابن عربي، إنشاء الدوائر الإحاطية على مضاهاة الإنسان للخالق والخلاتق، ليدن، سنة ١٣٣٦ هـ، ص ٢٢.

(٤) ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٤٨ هـ/ ١٩٣٠ م، ص ٣٨ وما بعدها.

(٥) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، مخطوط، مكتبة خاصة، ورقة ٣٩، ص أ.

نصيب من الخير، وبما تقبل العدم لها نصيب من الشر، وليس الأدب إلا جماع الخير كله... ولا شك أن الخير ظهر في العالم متفرقاً، فلا يخلو ممكن عن خيرية، والممكن الكامل المخلوق على الصورة الإلهية، المخصوص بالصورة الإمامية، ولا بد أن يكون جامعاً للخير كله^(١). ويوضح صدر الدين القنوي مفهوم الخير المحض في كتابه "مفتاح الغيب" معقّباً على كلام شيخه في وحدة الحق وعدم تكثره لأنه الواحد بالحققة فيقول: "إن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وأنه واحد وحدة حقيقية لا تُعقل في مقابله كثرة، ولا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورهما في العلم الصحيح المحض على تصور ضد لها، بل هي نفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة"^(٢).

كذلك فإن ما يراه ابن عربي أن فكرة الزمان تنتفي عن الوجود المطلق فلا يحده زمان ولا يقيد مكان بل له الإطلاق فيقول: "إذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعن وجود مبدأ العالم فقد وجد العالم في غير زمان، فلا تقول إلا من جهة ما هو الأمر عليه إن الله موجود قبل العالم إذ قد ثبت أن القبلية من صيغ الزمان ولا زمان، ولا أن العالم موجود بعد وجود الحق إذ لا بعدية، ولا مع وجود الحق فإن الحق هو الذي أوجده وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئاً، ولكن كما قلنا "الحق موجود بذاته، والعالم موجود به..."^(٣) هكذا يؤيد ابن عربي ومن تابعه في مذهبه على إطلاق هذا الوجود وعدم تقييده لما يتفرّد به من ميزات خاصة لا يشاركه فيها وجود آخر. وهو يستند في ذلك إلى قوله في كتابه المعرفة: "أنى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه، أم كيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات وما فيه من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والافتقار..."^(٤).

لما كان مفهوم ابن عربي للوجود المطلق على هذا النحو، فهل يشاركه في ذلك أصحاب النزعة الوجودية بحيث ينتهيان إلى مدلول واحد؟

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٢٧.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٠٤.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٥-١١٦.

(٤) ابن عربي، كتاب المعرفة، الطبعة الأولى، باريس - بيروت، ١٩٩٣، المسألة ٣٨، ص ٥٨.

الواقع أنه لا بد من معرفة مدلول هذه الفكرة كي نتمكن من التمييز بينهما، فعلى حين يقول ابن عربي بأن الله وجود مطلق فإنه يرمي من ذلك إلى معنى أن الله تعالى ليس بعلّة، يعني ليس موجباً، نرى الفريق الآخر وهم من وصفهم البرزنجي بالملاحدة يرون أن معناه "أنه وجود عام في المعقولات الثابتة" فيكون المعنى الأول إيمان صريح والثاني كفر صريح^(١) وقد أدرك ابن عربي هذا الالتباس فأطلعنا في فتوحاته على صيغة أخرى "للوجود المطلق" يحدد فيها مفهومه ويوضح مدلوله فينفى عنه تعالى أن يكون معلوم الذات، ولا يشبهه شيء، ولا يشبهه هو شيئاً، فحقيقة فهمه بعيدة المنال، لا تدركه العقول ولا تحيط به الأذهان فقال فيه: "الحق تعالى وهو الموصوف "بالوجود المطلق" لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعاني، وهي صفات الكمال به، وأما العلم بحقيقة ذاته ممنوع، لا يُعلم بدليل ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذهما حدّ، فإنه سبحانه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه ولا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، فمعرفةك به إنما هي «ليس كمثله شيء». أما الماهية، فلا يجوز ذلك عليه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً «وَيُعَذِّبُكَ اللَّهُ نَفْسَهُ»^(٢). وقد ورد المنع في الشرع عن التفكير في ذات الله^(٣). وفي هذا إبطال لقول المعترضين على فكرة الوجود المطلق الذين لم يفهموا الفرق بين الإطلاقين، ذلك أنهم فهموا أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا وجود له في الخارج، والواقع أن الواجب تعالى موجود في الخارج، وهو واحد حقيقي لا تكثر فيه، إنما رأوا فيه أنه واحد بشخص موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها، فإن الوجود إذا نُسب إلى الإنسان حصل موجود، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر، وعلى هذا القياس وهذا الجواب احتراز منهم عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٤٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٢٨م.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٥٣.

بوجود، وبأنه وجود جميع الأشياء، حتى القاذورات واجب، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(١).

وهكذا فإنه تعالى وجود مطلق قائم بنفسه، ليس بجوهر فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فيكون له الجهة، فهو مقدس عن الجهات والأقطار بمعناه أو بمفهومه لدى الصوفية، ومفهومه لدى الحكماء العقلانيين، فمفهوم الوجود المطلق لدى ابن سينا مثلاً مغاير لأصحاب وحدة الوجود، فقد أراد به الوجود المطلق الكلي، أي المعنى العام الذي لا يوجد إلا ضمن جزئياته، على حين أن القوم لم يكن مرادهم ذلك، بل المطلق عندهم هو المعرّى عن كل قيد زائد على ذاته، المتعين بذاته، ولا شك أن ما هو كذلك فهو غني عن سواه، وكل مقيد محتاج إليه لأنه قيوم المقيّدات كلها. وعليه: يكون المطلق نوعان: فإن ما أراد القوم فقد تطابق العقل والنقل على وجوده ووجوبه وتشخصه وتعيينه، وقيامه بذاته، ووحدته الذاتية وقيوميته، على حين أنه بالمعنى الآخر المستمد من كلام الحكماء كابن سينا هو الكلي أي الوجود بمعنى الموجودية والكون والحصول، فهو خروج عن المفهوم الصوفي المتعارف عليه^(٢). كذلك فيما حمله المعترضون على ابن عربي قوله: "أن الوجود المطلق إنما هو موجود بذاته لذاته، ففهموا أنه المطلق الإضافي، ولكن ليس هذا مراده، إنما قصده أن "الوجود لا بشرط شيء، إذ أنه الوجود المطلق، فالمطلق الإضافي ليس هو مقصد ابن عربي، وكلامه صريح في أن الحق تعالى موجود بذاته في الخارج، وأن ما عداه من الموجودات موجود به، وقد قال في الفتوحات: "إن الحق تعالى موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره.. فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق". فإنه مع تصريحه بأنه تعالى موجود بذاته قال: "إنه مطلق الوجود بالمعنى الذي دلّ عليه قول غيره "مقيد بغير". يعني أن الوجود بذاته لا يتقيد بغيره بكونه معلولاً أو علة، لا بمعنى الكلي الطبيعي الموجود في الخارج في ضمن

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢٨٦. (انظر البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٢١).

(٢) البرزنجي، المصدر السابق، ص ٣٣٧.

أفراده كما كان مذهب الحكماء في ذلك، ولا بمعنى أنه معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج، لتصريحه بأنه تعالى موجود بذاته، والموجود بذاته لا يكون معقولاً بل موجوداً خارجياً لا في أفراده^(١). ومن هنا فإن قول ابن عربي في مصنفاته بأن "واجب الوجود هو الوجود المطلق" ليس هو ما ذهب إليه المنكرون عليه والجاهلين بمقصوده منه، بل فهموا أن مراده بالمطلق هو مذهب الوجودية الذي شرحه السعد التفتازاني والسيد الشريف ورداه، إذ أن هذا بهتان عظيم في حقه.

وليس موقف ابن تيمية بأرحم من هؤلاء في تقديمهم، فهو يرى في جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة، وجعل الوجود المطلق ظاهراً في الحق تارة أخرى فيها تناقض^(٢). فهذا جهل منهم للمصطلح الصوفي كما يبدو لدى ابن تيمية لأن الله هو الموجود المطلق لدى ابن عربي وليس فيه تناقض كما يبدو لمن فهم مصطلحه.

ويشير الجيلي في شرحه على رسالة الخلوة للشيخ الأكبر منعاً لأي التباس حول مفهوم الوجود المطلق لديه من المنكرين عليه وانغلاق فهمه على القائلين بالوجود الخارجي فقط أي الوجود الكلي دون الأخذ بمراد ابن عربي من ذلك فيقول: "أنت تعلم إن كنت من أرباب القلوب أن الله كان ولا شيء معه، وأنه لا وجود للممكنات في تلك المرتبة أي مرتبة الوجود الخارج إلا في الحضرة العلمية لا غير". ثم قال "إن الأشياء لا وجود لها في غير العلم القديم وأن وجودها الحادث إنما هو بالنسبة إلى شعورها بما هي عليه في علم باريها على التوالي إلى غير نهاية دنيا وآخره، وعلى هذا فما حدث إلا الشعور لا غير، وأما ماهيات الممكنات فما حدثت أصلاً لأنها قديمة في العلم وما شمت رائحة من الوجود الخارجي أصلاً"^(٣).

وعليه فإن الوجود المطلق من غير تقييد يتضمن المكلف وهو الحق تعالى، والمكلفين وهم العالم، ولكن هذا الإطلاق للحق إطلاق حقيقي ذاتي على حين أنه

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر السابق، ص ٣٠٩.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٢٨٨.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٥٣.

للخلق مقيد بقيد ذاتي أيضاً من حيث أنهم ليسوا عين المطلق، بل هم تعيناته، وبهذا يتضح لنا رأي ابن عربي حول وجود الحق وأنه عين الخلق وما الخلق عين الحق، لأن الحق له الوجود المطلق، وقد أشار العيدروسي في شرحه على فكرة ابن عربي هذه "الحق خلق وما الخلق حق" فقال: "إن الإطلاق الحقيقي ذاتي للحق، فلا تقيد الأكوان بظهور تعيناتها في تجليه المنبسط (الذي) اقتضته ماهيته الثابتة، فلو ارتفع القيد لم يكن خلق، فلا يصح أن يقال الخلق عين الحق لأن المقيد الذي يكون القيد ذاتياً له لا يكون عين المطلق الذي يكون عين الإطلاق ذاتياً له بخلاف أن يقال: الحق عين الخلق فإنه صحيح، لأن المطلق الحقيقي لا تقيد الأكوان، فتجليه فيها لا ينافي التنزيه ﴿ليس كمثله شيء﴾»^(١) (٢).

وجملة القول إذن أن الحق والخلق وجهان لشيء واحد هو الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق إذ لا فرق بينهما إلا في وجوب الوجود الذي يتصف به الحق، وإمكان الوجود الافتقار الذاتي الذي هو من طبيعة الخلق، ولكن الحق يتميز عن الخلق بالصفات التي تنفرع عن وجوب الوجود، فتكون له دون سواه كالأزلية والأبدية وغيرها، وعليه فإن الموجودات الخارجية هي مجالي ومظاهر للوجود المطلق، وحيث أنه تعالى في حد ذاته مطلق عن جميع القيود والحيثيات، وغير مقيد بشيء منها ولكنه مقيد بحسب القوابل فإن العارف المحقق يعلم أن الحق هو الظاهر في جميع تلك الصور، مع أنه تعالى في حد ذاته منزّه عن جميع لوازم تلك الصور ومقدس عنها، وأن كل أحد يعرفه بقدر استعداده وطاقته، فيكون الواجب تعالى والحالة هذه مطلق أي معرّى عن التقييد بالغير والانضمام إليه، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة، فليس معنى وجود الماهيات الممكنة إلا أن لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك على وجوه مختلفة وأنحاء شتى بتعدد الاطلاع على

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) العيدروسي (عبد الرحمن)، لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، تحقيق الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٧م، ص ٥٩.

ماهيات تلك النسبة، وهكذا فالوجود هو حق باعتبار الحقيقة، ولكنه خلق باعتبار النقص والعدم، ولهذا فإنه يصدق عليه كل تسمية، كما يصدق عليه كل تعريف، ومن هنا جاء تعريف النابلسي الشامل تثبيتاً لأقوال ابن عربي من حيث إطلاقه للوجود وقيام الموجودات به وتحققها به لافتقارها إليه، مستنداً في ذلك إلى آيات الكتاب المبين، فهو يرى أن الأشياء كلها المحسوسات والمعقولات ثابتة متحققة، فلا شك ولا شبهة في ثبوتها وتحققها عند الحس والعقل، لذا فإن شئت فقل عنه أنه هو الوجود المطلق، وإن شئت فقل عنه هو الحق كما قال تعالى: ﴿وخلق الله السماوات والأرض بالحق﴾^(١)، وإن شئت فقل عنه هو القيوم لأنه المقوم لكل شيء كما قال تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾^(٢)، وإن شئت فقل عنه هو المثبت للأشياء في أعيانها كما قال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾^(٣)، كذلك قوله: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾^(٤).

ونتيجة القول كله "أن جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات أمور ثابتة متحققة موجودة في نظر العقل ونظر الحس التابع لنظر العقل"^(٥). ويرى فيها الجامي^(*) أنها حقيقة مطلقة، فعالة، واحدة، عالمة واجبة، وجودها بذاتها وهي حقيقة الله تعالى^(٦)، وكل هذه الأقوال تصب في معين واحد، وهي مستقاة من مصدرها الأساسي لدى ابن عربي. وقد تبعه شراحه في فهمهم لحقيقة الأمر، ومن هنا جاءت أقوالهم مغايرة متميزة عن أقوال الحكماء، فبالرغم من أنهم اتفقوا على أن "الوجود المطلق" هو في المعقولات الثابتة والأمور الاعتبارية، وهذه جميعها لا تحقق لها في

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٢ ك.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥ م.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٤) سورة النور، الآية: ٣٥ م.

(٥) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

(*) الجامي (عبد الرحمن)، نور الدين، (٨١٧-٨٩٨ هـ)، مفسر شرح فصوص الحكم لابن عربي.

(٦) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٦١.

الأعيان، فإن مذهب ابن عربي مذهب روعي يحل الألوهية في المحل الأول، ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن وما سيكون، فهو مذهب صريح في الاعتراف بوجود الله، والله هو الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل موجود، الظاهر بصورة كل موجود^(١).

فإذا كانت هذه طبيعة الوجود المطلق، فما هي مرتبته الخاصة به وكيف تتميز عن الموجودات في مراتبها المختلفة؟

- مراتب الوجود:

حدد ابن عربي رؤيته للأشياء من خلال مراتبها ففرّق بذلك بين "مطلق ومقيد" إذ أن كل شيء له مرتبته المميزة عن سائر الأشياء، فلا مزج بينها ولا خلط، إنما يوجد بينها علاقة إما تصاعدية أو تنازلية تبين مدى تقدم رتبها أو تأخرها بعضها عن بعض، ومدى ارتباطها بعضها مع البعض الآخر، وقد بين ذلك في معرض حديثه فقال: "إن الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها، والعلم لا يتعلق بسواها، وما عداها فعدم محض، لا يعلم ولا يُجهل ولا هو متعلق بشيء، فإذا فهمت هذا فنقول إن هذه الأشياء الثلاثة منها ما يتصف بالوجود لذاته، فهو موجود بذاته في عينه، لا يصح أن يكون وجوده عن عدم، بل هو مطلق الوجود لا عن شيء، بل هو الموجد لجميع الأشياء وخالقها ومقدرها ومفصلها ومدبرها، وهو الوجود المطلق الذي لا يتقيد سبحانه وهو الله الحي القيوم... ومنها "موجود بالله تعالى" وهو الوجود المقيد، المعبر عنه بالعالم، العرش والكرسي والسموات العلى وما فيها من العالم... وغير ذلك من العالم، فإنه لم يكن موجوداً في عينه ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجد زمان يتقدم به عليه فيتأخر، وإنما هو متقدم بالوجود كتقدم أمس على اليوم..."^(٢).

بعد هذا التمييز للأشياء فلا بد من تحديد مراتبها، فابن عربي يقرر للوجود مرتبة خاصة به، مميزة له عن كل موجود سواه، فيُعرف بها، إذ لا يمكن للألوهية

(١) غيفي (أبو العلا)، تعليقات عن الفصوص، مرجع سابق، ص. ٢٦-٢٧.

(٢) ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، ص. ١٥-١٦.

مشاركة العبودية في مرتبتها، ولا يحق للمطلق أن ينزل إلى مرتبة المقيد، وبهذا يتميز الوجود عن الموجود بما تفرّد به عن غيره.

وأعلى المراتب هي المرتبة الإلهية، لا يدانيها مرتبة في الموجودات، وهي على ما هي عليه من العلم الإلهي، وليست خارجة عنه بشكل من الأشكال، فالمرتبة إذن عبارة عن حقيقة كل شيء لا من حيث تجردها بل من حيث معقولية نسبتها الجامعة بينها وبين الوجود المظهر لها والحقائق التابعة لها. ويشير ابن عربي إلى تلك المرتبة بقوله: "إن العالم ما ظهر إلا على ما هو عليه في العلم الإلهي، وما هو في العلم الإلهي لا يتبدل، فالمرتبة الإلهية تنفي بذاتها التقييد عنها، والقابل تنفي الإطلاق عنها بالوقوع، فعلمت سبب الحيرة في الوجود ما هو، قال تعالى: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَٰحِيٍّ﴾^(١) أي ما حكم به العلم وسبق به الكتاب، فعرّفنا ذلك من العلم والكتاب إذ كان لهما الحكم... فمرجع الكون للعلم والكتاب، فتنتج الأهواء مع إطلاقها ما تنتجها العقول مع تقييدها... وما ثم أعلى من الحق رتبة..."^(٢).

وليس وجود الموجودات عن الحق وجوداً بالصدفة، إنما هو وجود معلوم لدى الحق، فقد وُجد في علمه تعالى قبل إيجاده، أي في عالم الغيب، وكما حدد تعالى لكل موجود في العلم الإلهي مرتبته التي سيوجد عليها في عالم الشهادة. ولهذا فالنظام الكوني ليس موجوداً عن عبث بل عن حكمة إلهية أوجدته على الصورة المعلومة لدى الحق. ويطلعنا ابن عربي على أهمية المراتب هذه بالنسبة للموجودات فيقول: "إن الله تعالى قد عين لكل موجود مرتبة في علمه، فمن الموجودات من خلقت في مراتبها ولم تبرح، فلم يكن لها بداية ولا نهاية بل يقال: وُجدت، فإن البدء ما يُعقل حقيقته إلا بظهور ما يكون بعده، مما ينتقل إليه، وهذا ما انتقل، فعين بدئه وهو عين وجوده لا غير. ومن الموجودات ما كان وجودها أولاً في مراتبها ثم أنزل بها إلى عالم طبيعتها وهي الأجسام المولدة من العناصر لا كلها، بل أجسام الثقلين"^(٣).

(١) سورة ق، الآية: ٢٩ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٨٠.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٣٢.

وقد حصر ابن عربي هذه المراتب في ثلاث مبيناً فيها علاقة الموجودات وصلتها بالمرتبة الحقيقية التي هي أصل كل مرتبة، وأولى هذه المراتب هي التي تفيض الوجود على الموجودات بحسب الاستعداد والقابلية لدى هذه الموجودات فقال: "وأحوال العالم مع الله على ثلاث مراتب، مرتبة يظهر فيها تعالى بالإسم الظاهر، فلا يبطن عن العالم شيء من الأمر، وذلك في موطن مخصوص، وهو في العموم موطن القيامة. ومرتبة يظهر فيها الحق في العالم في الباطن فتشاهده القلوب دون الأبصار، ولهذا يرجع الأمر كله إليه، ويجد كل موجود في فطرته الاستناد إليه والإقرار به من غير علم به، ولا نظر في دليل، فهذا من حكم تجليّ سبحانه في الباطن. ومرتبة ثالثة فيها تجلّ في الظاهر والباطن، فيدرك منه في الظاهر قدر ما تجلّى به، ويدرك منه في الباطن قدر ما تجلّى به، فله تعالى التجلي الدائم العام في العالم على الدوام، وتختلف مراتب العالم فيه لأختلاف مراتب العالم في نفسها، فهو يتجلى بحسب استعدادهم"^(١).

وقد شارك الجيلي في تحديد هذه المراتب التي أوردها ابن عربي والتعرف إليها، كما شرح ما جاء في الفتوحات من أمور دقيقة الفهم في تحديد الحقائق والأسرار في المنازل المختلفة، ويعني بالمنازل أطوار المراتب المختلفة، لأنه لا يمكن أن يجمع المخلوقات في مرتبة من المراتب الإبداعية لما بين المخلوقات من تفاوت، وهذا دليل على تعدد المراتب وتنوعها. كما يرى الجيلي أن الله أوسع من أن يتجلى على عبيد بصفة واحدة، أو بصفة على عبد مرتين، فليس في الوجود شيء مكرر - وهذه فكرة قال بها فلاسفة اليونان الأولون - فكل شيء له مرتبة مخصوصة به، وصفة من صفات الله يرجع بها إليه، وإسم حاكم له وعليه، ويقول أيضاً "إنه في البرزخ الفاصل بين الأزل والأبد لا بد من رعاية ترتيب الحكمة الإلهية التي قامت بها الأحكام، وظهرت الربوبية والعبودية وغير ذلك من المراتب الخلقية والمظاهر الحقية"^(٢).

هكذا نرى أن النظام الوجودي والكوني يسير وفق الحكمة الإلهية التي تعطي كل شيء حقه في الوجود. ولكن ما طبيعة هذه المراتب التي يقول بها ابن عربي؟.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٣٣.

(٢) الجيلي (عبد الكريم)، شرح مشكلات الفتوحات، ورقة ٣، ص أ.

لما كانت الموجودات ليست شيئاً بالإضافة إلى الحق، وأن فقدان المناسبة بين الحق والخلق يجعل من الخلق عالماً متوهماً هو عالم الخيال، فالعالم كما يبدو متخيّل لما فيه من التبدل والتغير. لذلك فإن مراتبه لا تخرج عن دائرة الخيال والوهم أيضاً، ولهذا يعتبر ابن عربي هذه المراتب التي تتميز بها الموجودات هي نسبة عدمية وليست أكثر من ذلك، وقد أشار في فتوحاته إلى هذا الأمر فقال: "كذلك ما دخل في الوجود من المراتب وإن كانت عدماً فإنها متوهمة الوجود، فإن المراتب نسب عدمية، وهي المكانة، تنزل كل شيء موجود أو معدوم بالحكم في رتبته، سواء كان واجب الوجود لذاته أو واجب الوجود بغيره، أو محال الوجود، فللعدم المحض مرتبة، وللوجود المحض مرتبة، وللممكن المحض مرتبة، وكل مرتبة متميزة عن الأخرى، فلا بد من الحصر المتوهم والمعقول"^(١). وهكذا ينتهي في تحديده للمراتب، بحيث لا تختلط الموجودات فيما بينها، فكل منها في مرتبته حكماً، حيث أنزلها الحق وأقامها فيه دون مشاركة لموجود آخر في مرتبته، وهذه كلها وفق الحكمة الإلهية التي تعطي كل شيء حقه في الوجود.

بعد أن حدد لنا ابن عربي مرتبة هذا الوجود فما حقيقته، هل هو من جنس المخلوقات التي أوجدها وما طبيعة الموجودات التي أوجدها؟
الجواهر والأعراض:

ينظر ابن عربي إلى الوجود نظرة تفحص وتمحيص فيرى أن الخلق (أو عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم أو كما يقول ابن عربي في خلق جديد. أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل، فهو جوهر، وتجلياته في مظاهر الوجود أعراض له، وهو مسمى بأسماء جميع المحدثات^(٢)، فكأنه بذلك يشير إلى ما رده الأشاعرة من قبل حول فكرة الجوهر الفرد، وإن كان قد أنكر نظريتهم في الجواهر الفردة ولم يسلم إلا بجوهر واحد وهو جوهر روحي لا مادي^(٣)، وبذلك يلتقي معهم في مقولة الجوهر

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٥٠.

(٢) ابن عربي، لمصوص الحكم، الفصل اللقمانى، ص ١٢٠.

(٣) مذكور (إبراهيم)، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، مقال في الكتاب التذكاري لابن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٣٧٢.

مع فارق التسمية وما تنفرد به من الخصائص والصفات التي تلتقي فيها مع الذات الإلهية، فالذات الإلهية أو "العين الواحدة" التي هي أصل كل شيء في مذهبه تقابل الجوهر عند الأشاعرة، وهي حقيقة مطلقة وصفاً وباطناً^(١) وفي ذلك يقول: "كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متمثل بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة. ثم قالت ويختلف بالأعراض، وهو قولنا، ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عَرَضه أو مزاجه كيف شئت فقل، وهذا عين هذا من حيث جوهره، فنقول نحن إنه ليس سوى الحق، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقاً ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي"^(٢). أما المجالي المختلفة التي تظهر في "العين الواحدة" فهي الأعراض والأحوال عند الأشاعرة وهو الخلق والظاهر، أما اختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عندهم فإنه يقابله ما يسميه هو "بالخلق الجديد" وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة والمتعاقبة في كل لحظة في ثوب جديد^(٣).

وعليه تكون الحقيقة الوجودية واحدة ذات وجهين: الباطن الحق والظاهر الخلق، ومن هنا جاء تعريف ابن عربي للجوهر بأنه الأصل، إذ أن أصل الأشياء كلها وجود الحق تعالى، لأنه لو لم يكن هذا الأصل الإلهي موجوداً، وهذه المادة الهيولانية معقولة، لما صحَّ هذا الفرع المحدث الكائن بعد أن لم يكن ولما تصور^(٤). وقد أشار إلى هذا الأصل بقوله: "... كما أن الهولي^(*) تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥٠٤.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل اللقمانى، ص ١٨٨.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، بحث في دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، ص ٥٩٨. (انظر ابن القيم الجوزي، تحقيق شرف الدين، ص ٣٥٥، كذلك التصوف الإسلامي، توفيق عياد، مصر، ص ٢٨٨).

(٤) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٢.

(*) هي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصور الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة (كتاب المعرفة لابن عربي، ص ٤٦، وانظر الحدود لابن سينا ضمن ثلاث رسائل في الحدود، دار النهضة العربية، ١٩٧٨).

الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاهما. فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته وحقيقته، ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين... فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكري أبداً... فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس "في خلق جديد" في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم "بل هو ينزل لبس من خلق جديد" (١) فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس. ويقول في حقيقة هذا الجوهر: "لكن قد عثرت عليه الأشاعرة" (٢) في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الجبائية (٣) في العالم كله، وجهله أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان. أما الجبائية فيكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذي قبل هذه الصورة (٤).

أما الأشاعرة، فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض تتبدل مع الأنفاس إذ العرض لا يبقى زمنين، ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، كالتحيز في حد الجوهر القائم

(١) سورة ق، الآية: ١٥ ك.

(٢) الأشاعرة: سبقت الإشارة إلى تعريفها.

(٣) هي فرقة من الفرق الكلامية المعروفة، وهم أتباع أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن شالاد الجبائي، وقد تحاور الجبائي مع أبي الحسن الأشعري عن معنى الطاعة، وكفره فيها الأشعري. (انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٩٤، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، كتاب المعرفة، ص ٥١، تحقيق سعيد عبد الفتاح).

نقول أنه ربما وقع التباس في النص الوارد في فصوص الحكم، في الفصل الشعبي، حول هذه القضية في معرفة الجوهر لدى شارحيه. فقد أشار القاشاني إلى اسم "الحسبانية" بضم الحاء وهي تعني السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص، عدا القيصري الذي يقرأ "الجسمانية" (من الجسم) بدلاً من الحسبانية. والحقيقة أن ابن عربي ذكر في كتابه المعرفة عن المتكلمين فلا شك أنه يعني بهم الأشاعرة كذلك أشار إلى الجبائيين في هذا الأمر ولكن القاشاني أضاع المعنى في شرحه.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشعبي، ص ١٢٥.

بنفسه وقبوله. فالتحيز والقبول عرضان ليسا بزائدين على عين الجوهر المحدود، لأن الحدود الذاتية هي عين الحدود، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة، وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه. فالمنكرون لذلك هم في لبس من خلق جديد. وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرر ذلك التجلي، ويرون أيضاً شهوداً، أنه في كل تجلٍ يعطي خلقاً ويذهب بخلق، وإنما إذهابه الإفناء، وإعطائه الإيجاد الآخر^(١).

والجوهر بهذا المعنى له قداسته إذ يرى فيه أنه الذات القدسية أي الجوهر النفيس في التقديس الذي لا يشاركه شيء في صفات التنزيه، فهو لا يُنافس في صفاته لعلو شأنه ورفعة مكانته وتمايزه عن كل موجود سواه، إذ أن التقديس الذاتي يتطلب التبرّي من تنزيه المنزهين لما يتخيّلوه أو يتوهموه في حق الذات، ومن كان هذا شأنه فإنه لا يجوز أن يتعلق به شيء فينزه عنه لعدم المشابهة، فهو القدوس لذاته أو "الجوهر أي الأصل النفيس الذي لا ينافس في صفاته، فإن الذي هو له ما هو لك، والحقائق لا تتقلب ولا تتبدل.. فما ثمّ إلا جوهر نفيس، ولا عجب إلاّ من كونه جوهرًا، والأصول لا تدل عليها إلا الفروع لأنها غيب، ولا ثمّ فرع لهذه الأصول، فكل ما ظهر فهو جوهر، فهو أصل في نفسه لا فرع له إلا عين علمك به لا غير"^(٢).

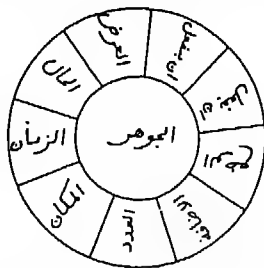
وكما أشار ابن عربي إلى الدائرة في تحديده لمذهبه ممثلاً فيها الوحدة والكثرة فإنه يشير إليها أيضاً محدداً مرتبة الجوهر الفرد فيها لما تحويه الدائرة ونقطتها الوسطية من معنى وحدة الوجود لدى أصحاب هذا المذهب. وقد حدّد مرتبة الجوهر في هذه الدائرة ومدى علاقته بكل ما يحيط به، وهو ما سماه بالجدول الهولاني، وهو الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق والحاوية على جميع الحقائق المعلومة، الموجودة المعدومة، فتكون نقطة الجوهر عبارة عن ذات قائمة بنفسها، قديمة أو

(١) ابن عربي، كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى، باريس - بيروت،

١٩٩٣، (المسألة ٣١)، ص.ص ٥٠-٥١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٤٧.

حادثة، ويكون العرض منها عبارة عن كل ذات لا تقوم بنفسها، قديمة أو حادثة، فيدخل تحتها أجناس الأعراض...^(١)



وكما حدد لنا مرتبة الجوهر الفرد ضمن الدائرة الوجودية، فإنه ردّ الجوهر إلى أصله الذي وجد عنه. ولما كان "الهباء"^(*) أول الموجودات، فإنه المادة الأولى التي وجد منها، فيكون الأصل هو الهباء المعقول لذاته قبل تحقق وجوده وإفاضة الروح الإلهي عليه، فالهباء إذن أول الموجودات، ومنه تكونت سائر الموجودات. وقد بين ابن عربي موقفه من الفلاسفة بشأن ذلك فيقول: "إنّ هذا الجوهر الهبائي الذي ظهرت فيه صورة الأجسام وما يشابه هذا الجوهر في عالم المركبات - مثل الطبيعة - لا عين له في الوجود، وأنه إنما تظهر الصورة، فهو معقول غير موجود في الوجود العيني، وهو في المرتبة الرابعة من مراتب الوجود... وليس لهذا الجوهر الهبائي مثل هذا الوجود، وهذا الاسم الذي اختصّ به منقول عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأما نحن فنسميه "العنقاء"^(**) فإنه يُسمع بذكره ويُعقل، ولا وجود له في العين، ولا يُعرف على الحقيقة إلاّ بالأمثلة المضروبة، كما أن الحق نور السموات والأرض لم يعرف بحقيقته،

(١) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٥.

(*) هو المادة المحدثّة التي خلق الله فيها صور العالم، فهي الجوهر المظلم الذي قبل صور أجسام العالم، وهي ما يسميها الفلاسفة: الهيولى (في مقابل الصورة) تختلف في مادتها عن الجسم الكل الموجود والمتعين في أنها غير متعينة. جوهر يقبل المعاني وفيه قوله: "وفيه علم ما يبدو للكاشف إذا شاهد الهباء الذي تسميه الحكماء: الهيولى من صور العالم قبل ظهور أعيانها في الجسم الكل"، (الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٠٧).

(**) استفاد ابن عربي من فقدان وجود العنقاء الحسي ليطلقه تشبيهاً على الهباء الذي لا وجود لعيّنه. قال: فإن قلت العنقاء قلنا الهباء لا موجود ولا معدوم على أنها تتمثل في الواقعة، ويقول أيضاً: هو الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم، (اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق الجابي، ص ٦٨). وفي التعريفات للجرجاني: هو الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم مع أنه لا عين له في الوجود إلا بالصورة التي فتحت فيه، وإنما سمي بالعنقاء لأنه يُسمع بذكره ويُعقل ولا وجود له في عينه، (التعريفات، ص ١٣٨).

إنما عرفنا الحق بضرب المثل فقال: «مثل نوره كمشكاة فيها مصباح»^(١). كذلك هذا المعقول الهبائي لا يعرف إلا بالمثل المضروب، وهو كل أمر يقبل بذاته الصور المختلفة التي تليق به، وهو في كل صورة بحقيقته، وتسميه الحكماء الهيولي، وهي مسألة تختلف فيها عندهم^(٢). إذن فالجوهر بهذه الصفات المميزة له عن سائر الموجودات يختلف بالطبع عن الأعراض التي هي مظاهره في الوجود، وهو متعلّق فقط لا وجود عين له كما بينا ذلك.

لكن ما العلاقة بين الجوهر والأعراض، وما نسبة العرض إلى الجوهر؟ وما مدلولاته الوجودية المميزة له عن الجوهر المتعلّق فقط؟

والجواب أنه إذا حققنا النظر في العالم وأدركنا حقيقته الوجودية، فإننا نرى أن العالم هو كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات، سواء وُجدت أو لم توجد، فإنها بذاتها علامة على علمنا، أو على العلم بواجب الوجود لذاته أي الله، والإمكان حكم لازم في حال وجودها أو في حال عدمها، بل هو حكم ذاتي لها لأن الترجيح لها لازم، والمرجح معلوم، فيقول: "كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي تقع عليه الخلع والسلخ، والجوهر واحد والقسمة في الصورة لا في الجوهر"^(٣) فيكون العالم في حال وجوده والحالة هذه ليس بشيء سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه، "فالعالم إن نظرت إلى حقيقته فهو عرض زائل وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾"^(٤) لذا فالجوهر الثابت كما يعرفه هو "العماء" وليس إلا "نفس الرحمن". أما ما ظهر في العالم من صور فهي أعراض فيه يمكن إزالتها، وتلك الصور هي الممكنات، فتكون نسبتها من الممكنات نسبة الصور من المرآة تظهر فيها لعين الرائي، والحق تعالى هو بعد العالم. فهذا الرائي العالم بالممكنات ما أدرك إلا ما في علمه من صور الممكنات، فظهر بذلك العالم بين العماء وبين رؤية الحق، فكان ما ظهر دليلاً على الرائي وهو

(١) سورة النور، الآية: ٣٥م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٦٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٥٢.

(٤) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

الحق^(١). وهكذا فإن الجوهر يجمع كل حقيقة في العالم، كما أن كل إسم إلهي مسمى بجميع الأسماء الإلهية لقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢) ومع ذلك فجوهر العالم كما يراه ابن عربي هو واحد بالجوهريّة وإن تكثرت الأعراض عليه.

ولنقل الآن: إذا كانت طبيعة الجوهر واحدة في جوهريتها، فهل طبيعة الأعراض التي تخلع عليها هي ذات صفة واحدة؟

يطلعنا ابن عربي على طبيعة هذه الأعراض التي تعرض للجوهر، فهي ليست كلها على حال واحدة فيقول: "قال العالم كله من حيث هو جوهر شريف ولا تفاضل فيه، وما ظهرت المفاضلة إلا في الصور وفي أحكام المراتب، فشریف وأشرف، ووضع" ^(٣). وليس كل أحد مدرك لهذه الحقيقة، فلا يميز بين الصور والجوهر، فإذا كانت الصور ليست بشيء غير أعيان الممكنات، فإن جوهر العالم هو كما ذكرناه سابقاً، وبهذا "فإن أي حكم على العالم من حيث جوهره لا يكون له من حيث صورته، وأي حكم من حيث صورته لا يكون له من حيث جوهره، ولذا فمن الناس من علم ذلك على الكشف وهم من قال فيهم بأنهم أهل الطريق والرسول والأنبياء والمقربون، ومن الناس من وجد ذلك في قوته وعقله، ولم يعرف من أين جاء ولا كيف حصل له فشارك بذلك أهل الكشف، ومنهم القائلون بالعلّة والقائلون بالدهر والقائلون بالطبيعة، وما عدا هؤلاء فلا خبر عندهم بشيء من هذا الحكم"^(٤).

ونخلص إلى القول بأن الجوهر لا يتبدّل تبديل العرض، فإن الصورة قد تذهب وتتحوّل وتتبدّل، لكن الجوهر له الاستقلالية بحكم أنه متميز عن العرض بالثبات، وهو كفيل بأن يذهب العرض وهو الصورة التي تخلع على الجوهر، ولا يذهب عين الجوهر، وفي ذلك يقول: "وقد جعل الله هذا مثلاً للعارفين بأن الله تعالى فيما يظهر من

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٧٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١١٠ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٩٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٩٠.

تركيب أعيان الممكنات بعين الحق، فيظهر في عين الحق ما يظهر من الصور، ولكن إذا رُفِعَ التناسب بين الحق والخلق فإن أعيان تلك الصور تضمحل وتبقى أعيان الممكنات وعين الحق من حيث ما هو موصوف بالغنى عن العالمين، فلم تذهب الأعيان لذهاب الصور الظاهرة للحس^(١).

إذن فحكم الجوهر والعرض مختلفان كل الاختلاف، فالجواهر له الغنى، والعرض له العدم والافتقار، وليس له الغنى في ذاته، ولذا صحّ الافتقار إلى الجوهر على الدوام لهذا الإيجاد، فالجواهر وهو ما قام بنفسه قد جاء عنه ما لا يقوم بنفسه وهو العرض الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره، ومن هنا اعتبر "التحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي، وقبوله للأعراض حدًّا له ذاتي، ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في متحيز فلا يقوم بنفسه، وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود، لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته..^(٢).

إذن فإن ابن عربي صريح في التعبير عن مذهبه في وحدة الوجود، وقوله بالوحدة التي لا تكثر فيها أمر طبيعي، ولما كان الجوهر الطبيعي واحد العين لا تكثر فيه ولا تعدد فإن ذلك روح المذهب القائل بهذه الوحدة التي تجتمع فيها الأضداد، إذ أن الحق لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد كقول أبو سعيد الخراز، ما عرفت الله إلا بجمعه بين الأضداد. لذا لما كان جوهر العالم كله واحد بالجوهريّة، والعين مختلفة بالصورة فإن "ما يعرض له من الأعراض فهو المجتمع المفترق، والواحد الكثير، صورة الحضرة الإلهية في الذات والأسماء، فیردّ الحاذق الجوهر المعلول الذي عدلت به عليه عن طريق الكمال إلى طريقته ليتمكن من تدبيره وحفظ بقاء صحته عليه، وبحفظه مما بقي له من طريقه في منازل التغيرات الحائلة بينه وبين رتبة الكمال"^(٣). وعلى ذلك فإن صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٣٦.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشعبي، ص ١٢٦.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠٦.

الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة، فهي كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاهها، فهذه حقيقة يعرف بها المرء نفسه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

ونعقب على ذلك بالقول أن ما رآه الأشاعرة من إثبات وجود إله خالق إلى جانب الجوهر والأعراض كان له أثره في الإحياء بفكرة وحدة الوجود لدى ابن عربي^(١) فإنه بإحلال الحق محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدة بعد أن كانت ثنائية، فأنحصر الوجود في الجوهر الواحد - أو الذات - والأعراض التي تختلف عليه، فأصبح ظهور الصور والحال كذلك أمراً تلقائياً ضرورياً بعد أن سقطت فكرة الخلق بالمعنى الصحيح لدى الأشاعرة.

لكن بالرغم من التقاء فكرة ابن عربي بقول الأشاعرة، ووجود وجوه شبه بينهما، وذلك بردّ الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردة لا نهاية لعددها، فإن هناك خلافاً حول التغير، فعلى حين يعتبر الأشاعرة أن مجرد التغيير في العالم هو دليل قاطع على حدوثه وإمكانه، فإن ابن عربي يعتبر هذا الحدث والافتقار قاصران على الصور فقط دون حاجة لفرض خالق أو محدث للذوات^(٢). كذلك من مواضع الشبه بينهما مسألة التجدد في الأعراض وهو ما سماه ابن عربي "بالخلق الجديد" ويقول في شأن هذه الأعراض: "فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة، وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه، ولا يشعرون لما هم عليه. وهؤلاء في لبس من خلق جديد. أما أهل الله فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي. ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر"^(٣).

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على فصوص الحكم، ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشعبي، ص ١٢٦.

فإن ابن عربي لم يشأ أن يقيم الدليل على وجود الحق، ولا على وحدة الحق والخلق، إذ أن القضية عنده قضية إيمان، فوجود الحق غني عن البرهان لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات، ومناقشته لجوهر الأشاعرة والأعراض تثبت أن الحق ليس إلا الجوهر الذي تكلموا عنه، وأن تجليات الحق عنده في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله^(١).

ولما كان مفهوم الجوهر هو الشيء القائم بذاته، فإن الذات الإلهية أيضاً بمفهومها هي قائمة بنفسها، فما مفهوم ابن عربي للذات الإلهية ومرتبها الوجودية؟

- الذات الإلهية:

لعل فكرة الذات الإلهية هي من أهم المسائل التي شغلت الفكر الإنساني عامة وأهل التصوف خاصة، لما يترتب على الذات من أمور تتعلق بحقيقة الوجود، فهم يرون أن أول حضرة ظهر عنها العالم هي حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات، ولذا فهي تُسمّى في اصطلاح القوم "بحقيقة الحقائق" و "البرزخ الجامع". ويعرفها الطوسي بأن الذات هي "الشيء القائم بنفسه، والإسم والنعت والصفة معالم للذات، فلا يكون الإسم والنعت والصفة إلا لذي ذات، ولا يكون ذو ذات إلا مسمّى منوعاً موصوفاً، وذلك أن القادر إسم من أسماء الله تعالى، والقدرة صفة من صفاته، والتقدير نعت من نعوت الله^(٢). فتكون الذات الإلهية بهذا المعنى هي "الوجود الأزلي الأبدي الدائم"^(٣). فالذات الإلهية بهذا المفهوم لا تُعرف إلا من خلال مراتبها، والألوهية هي مرتبة للذات الإلهية لو بطأت لما بطل كمال الذات وما فقدت شيئاً وذلك للغنى الذاتي لهذه الذات، فهي غنية عن العالمين، وليس وجود الخلق بالقياس إليها ضروري، إنما وجد لضرورة معرفة الكنز المخفي كما ورد في الحديث القدسي، "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبي عرفوني"^(٤) وأشار ابن عربي إلى

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل اللقمان، ص ٣١. (انظر عفيفي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، ص ٥٩٨).

(٢) الطوسي، (أبو نصر السراج)، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٤٢٨.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

سر هذه المرتبة فقال: "الألوهية مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله تعالى، فطلب مستحقها ما هو طلبها، والمألوه يطلبها وهي تطلبه، فالذات غنية عن كل شيء، فلو ظهر هذا السر الرابط لما ذكرنا لبطلت الألوهية ولم يبطل كمال الذات، وظهر هنا بمعنى زال كما يقال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا عنه، وهو قول الإمام: للألوهية سرّ لو ظهر لبطلت الألوهية"^(١).

أما بشأن العلاقة بين الحق والخلق فهي ليست سوى لتحديد هدف الحق من الخلق، فهي ليست سوى للعلم به ومعرفته وإدراك ذاته، وهذا لا سبيل إليه إلا عن طريق النسب والإضافات وذلك لتعذر إدراك عين الذات مجردة عن أية صفة أو نعت فيقول: "متعلق رؤيتنا الحق تعالى ذاته سبحانه، ومتعلق علمنا به إثباته إلهاً بالإضافات والسلوب"^(٢)، فاختلف المتعلق، فلا يقال في الرؤية أنها مزيد وضوح في العلم لاختلاف المتعلق وإن كان وجوده عين ماهيته، فلا يُنكر أن تكون معقولة الذات غير معقولة كونها موجودة"^(٣). وهكذا فإن من وجب له الكمال الذاتي لا يكون علة لشيء، لأنه يؤدي - كونه علة - إلى توقفه عن المعلول، ولكن ما يراه ابن عربي أن هذه الذات منزّهة عن هذا التوقف على أي شيء لما لها من قدسية الوجود، ومحال أن تكون علة لشيء، فهي مجردة، منزّهة، لا اتصال لها بشيء ولا تعلق به، على حين أن الألوهية تقبل الإضافات رغم كمال الذات وغناها المطلق بحيث أنه لو أسقطت عنها هذه النسب والإضافات لم تكن إلهاً بالمعنى المفهوم لديه.

ولما كانت الحقيقة الوجودية واحدة، لزم من ذلك أن تنسب إليها جميع صفات الموجودات المحمود منها والمذموم، فالحق يظهر بصفات المحدثات، كما أن الخلق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق، فيتساءل قائلًا: "ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٣.

(*) الصفات السلبية التي تضاف إلى الحق.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

آخرها، وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق "الحمد لله" فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾^(١) فعمّ ما ذمّ وما حمّد، وما ثمّ إلا محمود ومذموم^(٢)، لذلك ليس بالإمكان تجريد الذات الإلهية من النسب والإضافات، لأن وجود الحق متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات فيقول: "ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً، وهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بألوهيته إلهاً، فلا يُعرف حتى نُعرف، قال عليه السلام "من عرف نفسه عرف ربه" وهو أعلم الخلق بالله، فإن بعض الحكماء وأبا حامد^(٣) ادّعى أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم، وهذا غلط، نعم تُعرف ذات قديمة أزلية، لا يُعرف أنها إله حتى يُعرف المألوه، فهو الدليل عليه"^(٤).

وكون ابن عربي صوفياً يعتمد طريق الكشف في معرفته للحق، ولا يرى سبيلاً إلى ذلك بطريق العقل، فإنه يرى أن حقيقة الذات لا تُعرف إلا بالذات، وأن الأعيان الثابتة في علمه تعالى هي عين الدليل على هذه الحقيقة الذاتية للذات الإلهية، وقد يكون هذا الكشف على مراحل ينكشف في كل منها حقيقة من الحقائق التي عمّت على الأذهان وغابت عنها، فيصل بذلك إلى تثبيت حقيقة هذه الذات، ومن ثم يقول: "ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأن العالم ليس إلا تجليّه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنه إله لنا، ثم يأتي الكشف الآخر، فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميز بعضنا عن بعض"^(٤). وقد شرح الفاشاني قول ابن عربي فرأى أن الذات لا تثبت لها الصفات والنسب الأسماوية إلا بثبوت الأعيان، فإن الصفات نسب، والنسب لا تثبت بدون المنتسبين، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية،

(١) سورة هود، الآية: ٢٣ك.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الإبراهيمي، ص. ٨٠-٨١.

(٣) يقصد الإمام الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٨١.

(٤) المصدر السابق، ص. ٨١-٨٢.

والربوبية بالمربوبية، وكذا الخالقية والرازقية وأمثالها لا يُعرف أحد المتضايين إلا بالآخر ولذلك علق عليه السلام معرفة الرب بمعرفة المربوب^(١).

وبزید بالی أفندي في شرحه على هذه النسب للذات الإلهية بأنها لا تُعرف إلا بواسطة مجاليتها التي هي مظاهر الأسماء والصفات للذات الإلهية، فيرى أن هذه النسب أي الصفات الإلهية التي تثبت للحق كالخالق والرازق، إلى غير ذلك من الصفات الإضافية فلا يُعرف الحق من غير نظر إلى العالم^(٢). فيمكننا القول إذن بأن الذات الإلهية في مذهب ابن عربي هي الوجود الحق، ولا يصح أن يكون الوجود صفة للذات الإلهية إلا بالاعتبار المحض لا حقيقة، على طريقة اتصاف الذات بصفاتها لاقتضاء ذلك تركيب الذات في الوجود وغيره، حيث كانت ذات الله تعالى شيئاً آخر موصوفاً بالوجود^(٣). وقد ترتب على ذلك فكرة التمييز في الذات الإلهية بين وجهين لها: وجه بسيط مجرد عن النسب والإضافات - وهي الذات المطلقة - وهذه منزهة عن صفات المحدثات كواحد أفلوطين، ووجه آخر للذات المتصفة بصفات وهو وجود مقيد أو وجود نسبي لأن وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات، أو متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات، فالموجودات كلها صفات للحق، لذا قال ابن عربي: "قما وصفناه بوصف إلّا كنا نحن ذلك الوصف" وفي هذا يظهر اتفاقه مع مقالة المعتزلة في الصفات وأنها عين الذات، فالحق عين الخلق أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود^(٤).

لكن يبدو من أقوال ابن عربي أن ميز بين تسمية كل من الذات والألوهية ولم يخلط بينهما، فهو يميز بين تسمية الذات وجوداً وتسميتها إلهاً من حيث توجهات هذه

(١) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٧٣-٧٤.

(٢) بالي أفندي، حل المواضع الخفية، هامش كتاب القاشاني، شرح فصوص الحكم، المطبعة

اليمينية، مصر، (دون تاريخ)، ص ٧٣.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢١٧.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، المقدمة على التعليقات على فصوص الحكم، ص ٢٩.

الذات وتعلقاتها أيضاً، "فهي من حيث توجهها على جميع الممكنات تسمى إلهاً لمعنى يسمّى ألوهية، وتعلقها بنفسها وبجميع حقائقها المحققات على ما المُحَقَّ عليه وجوداً، وتعلقها بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه يسمّى اختياراً، وتعلقها بالممكن من حيث سبق العلم قبل كون المكون يسمى مشيئة، كذلك تعلقها بإيجاد الكون يسمى قدرة، وتعلقها بالأحكام قبل وقوعها يسمى قضاء، أما تعلقها بوقت وقوع الحكم فإنه يسمى قدراً، ولكن مهما تعددت متعلقات الذات فإن العين في ذلك كله واحدة بعدد التعلقات بحقائق المتعلقات والأسماء للمسميات"^(١). فالذات إذن هي واحدة لا تعدد فيها، إنما التعدد في النسب والإضافات التي تضاف إليها فتُعرف بها، لذلك يؤكد على عدم التعدد في الغيب الذاتي ومن ثمَّ نجده يقول: "ليس في الغيب الذاتي الإلهي تعدد ولا تعيّن وجودي"^(٢). فالحق إذن واحد في ذاته مهما تعددت الصور والموجودات، وقد أشار ابن عربي إلى وحدانية الحق في ذاته وقبوله للصور فقال "الحق هو واحد في ذاته يقبل الصور، والحدّ للصور لا للجوهر، والجوهر لا يستحيل، والصورة لا تستحيل أخرى لكن تستحيل في نفسها أي تذهب"^(٣).

ويوضح النابلسي هذه الإشارة في تحديده لهوية الذات التي أفرد لها الوجدانية والقدم والخلوّ من كل مادة، بل جعلها ذاتاً مطلقة يقوم بها كل موجود لافتقاره إليها بقوله: "إن الوجود ذات قديمة أزلية قائمة بنفسها، غريبة عن المادة والخيالية والحسية والطبيعية والروحانية وغير ذلك، فهي مجردة عن المادة مطلقاً، يفتقر إليها كل شيء حتى يصير موجوداً، أي متصف بالوجود، وإنما افتقار كل شيء إلى الوجود باعتبار الشيء نفسه، وفي أحواله التي هو عليها بكونه ممكناً مقدراً بتقدير الله تعالى له، فالوجود وحده هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وأسماءه لا غير، وجميع الأشياء قائمة بهذا الوجود الواحد الحق وهو قوله عز وجل: ﴿وخلق كل شيء ففدوره

(١) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، الجزء الثاني، ص. ٣٤-٣٥.

(٢) ابن عربي، رسالة إلى الشيخ الإمام الرازي، ص. ١٢-١٣.

(٣) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، الجزء الثاني، ص. ٣١.

تقديرًا^(١) والتقدير هو الإمكان، وقد عبر عن فكرته هذه معولاً على الكشف لقصور العقل عن إدراك ذلك فيقول:

الخلق ظلّ لذات الحق ليس له كونٌ يحققه علمٌ ولا بصر
إن قام قام به، أو سار سار به فعينه ليس هو وكونه بشرٌ
فأعجب له من وجودٍ لا وجود له لو يزول لزال النفع والضرر
هذا الذي قلته العقل يجهله وليس يدره إلا الشمس والقمر
عجبت من واحدٍ في ذاته عدد له الظهور وفيه الكون والغير^(٢)

فيكون والحال كذلك أنّ كل ما عبّر عنه يشير إلى مدلول الألوهية المتميزة عن الذات الإلهية، وأن كل ما يضاف من نسب وإضافات إنما هي مضافة إلى الذات بحكم ألوهيتها فقط، ويشير إلى ذلك بقوله: "المقول عليه: "كان الله ولا شيء معه"^(٤) إنما هي الألوهية لا الذات من حيث وجودها فحسب، فتحقق، وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو بحكم الألوهية، وهي أحكام كثيرة، هي نسب وإضافات وسلوب ترجع إلى عين واحدة لم تتعدد من حيث الإنيّة والهويّة، وإنما تتعدد من حيث الحقائق الإمكانية والفهوانية^(*)، فالكثرة في العلم حكماً وعيناً، وهناك حكماً لا عيناً ونسباً لا حقيقة^(٥).

(١) سورة الفرقان، الآية: ٢٢.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص.ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٣٤.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

(*) سماع خطاب الحق كفاحاً، كما يشير ابن عربي إلى رؤية صورة الحق كفاحاً، (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ١٩).

والفهوانية اشتقاق من قولهم (فاه) الرجل إذا تكلم، انفرد به الشيخ الأكبر، والفهوانية ترد عنده بصيغتين: الاسم والصفة (فهواني) في الصيغة الأولى تشير إلى خطاب الحق مكافحة في عالم المثال، مثلاً، وفي الصيغة الثانية تقترب من الصفة المشتقة في عالم خطابها أي عالم المثال فتصبح مرادفة لـ (مثالي)، (المعجم الصوفي، ص ٤٠٢).

(٥) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، ص ٥.

ويشرح أبو العلا عفيفي معنى الإطلاق منعاً لاختلاط الأمر ما بين إطلاق وتقييد في ما أطلقه ابن عربي على الذات، وبعداً عن كل مزج بين الحقيقتين فقال: "المراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أدرجت في العالم كما أدرج العدد واحد في العدد إثنيين وهذا التمثيل الرياضي البديع يشرح لنا نظرية ابن عربي شرحاً دقيقاً... فالذات الإلهية إذا نُظر إليها معرفة عن جميع العلاقات والنسب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا على نفسها وإلى نفسها، أما العالم الذي هو كثرة في نفسه، الذي هو كثرة في صور الوجود فله إشارتان: إشارة إلى نفسه، وإشارة إلى الذات المندرجة في كل صورة من صورهِ" (١) فتكون الذات بذلك معماة عن الأبصار لا تُدرك في عينها لقصور العقل عن إدراك ما وراء طور العقل، وهذا دلالة كاملة على كمال الذات وترقيتها وعلوها عن كل شيء، ذلك أن هذه الذات في رأي ابن عربي إذا توقف كمالها على الوصف حُكم عليها بالنقص الصَّرف، فمن لم يكن كماله لذاته افتقر كماله إلى صفاته، والحق بإجماع كل واحد ليس بأمر زائد (٢). لهذا يُنكر ابن عربي على من يقول بإدراك الذات كأبي حامد مثلاً لأن الذات التي لا يمكن إدراكها في عينها، فإنها تُعرف عن طريق مجالها التي نحس وجودها، ذلك أن أعمال الفكر في الذات ممنوع شرعاً لقوله ﷺ "لا تتفكروا في ذات الله" (٣) وقوله عز وجل: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (٤) يعني أن تفكروا بها فتحكموا عليها بأمر أنها كذا وكذا، لهذا يرى أن الذات لا تُدرك بفكر ومشاهدة من حيث نفسها، فهي ممنوعة عند أهل الله، وإنما لها مظاهر تظهر فيها، وبذلك المظاهر تتعلق رؤية العباد، وقد وردت بها الشرائع، وما بأيدينا عند أهل العلم به إلا صفات

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات عن الفصوص، مصدر سابق، ص ١٦٢.

(٢) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٤٤.

(٣) الحديث: يقول: "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله". الحديث يقول: "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فإنكم لم تقدروا قدره". الحديث صح وقفه عن ابن عباس لا يصح رفعه للنبي ﷺ. وقد رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عباس رضي الله عنهما. ورواه ابن أبي شيبه في كتاب العرس له في قوله... رواه الأصبهاني في ترغيبه بهذا اللفظ. (انظر كشف الخفاء، ص ٣١٠).

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٢٨م.

تنزيهه أو صفات أفعال ومن زعم أنه عنده علم بصفة نفسية ثبوتية فباطل زعمه، فإنها كانت عنده ولا حد لذاته^(١).

ولكن ابن عربي فيما نراه يقول من جهة أخرى أنه يمكن معرفة الله أو الذات الإلهية وذلك بجمعه بين الأضداد، فلتلقي فيه حيث يوصف بها فيُعرف، فهو أول وآخر من جهة واحدة، وظاهر وباطن من جهة واحدة، وإن كانت أوليته تعالى بالنسبة إلينا من وجه وآخريته بالنسبة إلينا من وجه آخر، وكذلك ظاهريته وباطنيته، وحيث أن الأول بالنسبة إليه عين الآخر، والظاهر بالنسبة إليه عين الباطن، لا جرم إن كان جامعاً بين الأضداد، وهذا المعنى لا يتصور في غيره تعالى، لأن هذه الحقيقة فيما عداه مفقودة، ولهذا قال الشيخ قدس الله سره في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات: قال أبو سعيد الخراز "ما عرفت الله إلا بالجمع بين الأضداد" ثم تلا هو الأول والآخر والظاهر والباطن، يريد من وجه واحد لا من نسب مختلفة لما يراه أهل الفكر من علماء الرسوم^(٢). ومن هنا جاء تأكيد على واحدية الذات استناداً لحقيقة هذا الأمر، فالعالم كله من حيث الذات واحد، فله البقاء، والفناء في صور العالم وأشكاله^(٣). ومن هذه الحقيقة التي جمعت الأضداد في معرفة الذات وإدراكها يعود إلى تحديد مذهبه في وحدة الوجود فيرى بأن الكثرة في الوجود تتجمع في وحدة لا تعدد فيها فقال: "وما تفرّق في الوجود فهو عنده واحد"^(٤) وبهذا يحقق ابن عربي للذات الوحدة الكاملة البعيدة عن كل اتصال وكل إدراك، ويجعلها في ذاتها منزّهة عن الموجودات، غير مدركة للعقل القاصر عن تحديد ماهيتها ومعرفة كنهها، وكشف أسرارها، لما هي عليه من التعالي والترفع في ذاتها إذ أن من أسمائه الحسنی العليّ، فهو العليّ لذاته، وعلوه لنفسه، والمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو^(٥). لكن هل تتضمن هذه

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨١٨.

(٢) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٣٩٧.

(٣) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٢٠.

(٤) ابن عربي، محاضرة الأبرار، ص ٨٧.

(٥) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الإدريسي، ص ٧٦.

الذات كثرة في ذاتها أم هي أحدية الذات واحدية العدد. وكيف نفهم معنى الأحدية والواحدية من خلال مبحثه في وحدة الوجود؟ لعلّ هذا ما سنتبينه من خلال ما أورده في مؤلفاته الكثيرة عن مفهوم الأحدية والواحدية للذات الإلهية.

- الأحدية والواحدية:

لم يكتف ابن عربي في مبحثه عن الذات الإلهية بإثبات كمالها وإطلاقها عن كل قيد، وغناها الذاتي المجرد عن النسب والإضافات، بل حاول أيضاً إبراز أحدية هذه الذات وعدم وجود الكثرة فيها، موضحاً ما بين الأحدية والواحدية من تمايز في تفسير معنى الوجود.

يفرق ابن عربي بين ما يسمى بالأحدية الإلهية أو أحدية العين، وما يسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية. ولما كان مذهبه في تفسير الوجود يجعل الموجودات عين موجدتها "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"^(١) أو بعبارة أخرى، يجعل الحقيقة الوجودية واحدة من حيث الجوهر، متعددة تعدداً اعتبارياً بالنسب والإضافات، فإن الذات تسمى - إذا كانت خالصة عن الظهور في المظاهر التي تقتضيها أسماؤها - بأحدية العين، أما إذا كانت ظاهرة في المظاهر الأسماوية، فإنها تسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية، والتمييز بينهما: أن الواحد والأحد من أسماء الله الحسنى، وفرق بينهما أن الأحد في الذات والواحد في الصفات. فعن الزّهرّيّ قوله "أنه لا يوصف شيء بالأحدية غير الله" ويؤيد قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢) بالعبارة الحصرية^(٣). ومن هنا فالأولى - أي الوجدانية - تعني عدم انقسامها إلى متعدد، والثانية الواحدية عدم وجوه الشبه، والواجب واحد بكل ما في الوحدة من معنى، فلا شبيه ولا ند، ولا ينقسم في ذاته إلى أقسام^(٤)، لذا نرى أن الاختلاف في التسمية إنما هو اعتباري محض، لأن الحق تعالى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٠٤.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ١.

(٣) القاري (ملاً علي)، رسالة وحدة الوجود، مخطوط الظاهرية، ص ٥٤.

(٤) مغنية (محمد جواد)، فلسفة المبدأ والمعاد، ط أولى، المكتبة الأهلية، بيروت، سنة ١٩٦٢،

أحدي العين من حيث ذاته، لا تعدد ولا تكثر فيه، إنما مجاليه الظاهرة المتكثرة توحى بذلك التكثر للعقل القاصر عن إدراك حقيقة وحدته الذاتية، وقد وصفه بقوله: "اعلم أن مُسمّى الله أحديّ بالذات كلّ بالأسماء، وكل موجود فماله من الله إلا ربه خاصة، يستحيل أن يكون له الكل. وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعض، فأحديته مجموع كله بالقوة، لهذا قال سهل بن عبد الله: أن للربوبية سر وهو أنت، يخاطب كل عين - لو ظهر لبطل الربوبية- فأدخل عليه "لو" وهو حرف امتناع لامتناع، وهو لا يظهر. "قلو" تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه، والعين موجودة دائماً، فالربوبية لا تبطل دائماً^(١).

ويشرح القاشاني مقصد ابن عربي من مسمى الذات الأحدية بهذا الإسم مبيناً حقيقة هذه التسمية، فيرى أن حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، ولكنه وجود مجرد من كل تعين أو لا تعين، إذ لا يحتمل السلب ولا الإيجاب فيقول بأنه "وجود لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين، فهو من حيث هو مقدس عن النعوت والأسماء إذ لا نعت له ولا رسم له ولا إسم له، ولا اعتبار الكثرة فيه بوجه من الوجوه. كذلك فإن كل ما هو وجود مقيد فهو به موجود، إذ أنه المقوم لكل موجود سواه، فهو الغني بذاته عن كل شيء، والكل مفقّر إليه، وهو الأحد، الصمد، القيوم". ويزيد القاشاني في شرحه لمعنى قول ابن عربي "بأنه مسمى الله أحديّ بالذات كلّ بالأسماء أي أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه نسب كثيرة غير متناهية كنسبة الواحد إلى الأعداد بالنصفية والثلاثية وغيرهما مما لا يتناهى، فهو واحد بهذه النسب، كلّ في الوجود بالأسماء إلى النسب، والكل فيه واحد، فله واحد، وله أحدية، مجمع الجميع، يُظهر أحديته بالوجود الواحد في كثرة الجمع، وهو كامل بالذات، غني عن الغير إذ لا غير^(٢)".

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٠.

(٢) القاشاني، شرح الفصوص، ص ٩٣.

ويذهب بالي أفندي مذهباً آخر في شرحه لهذه الفكرة عند ابن عربي، فيرى في قوله: "كلّ بالأسماء" أي كلّ مجموعي، يجمع الأسماء والصفات، فكان لمسمى الله أحديتان، الذاتية والأسمائية، تسمى الأول بمقام جمع الأسماء، والثانية بالأحدية الإلهية^(١). وعليه، فلا يمكن أن يكون لأحد من الموجودات في الأحدية الإلهية الجمعية قدم أي وجود كما يرى بالي.

وأما قوله: "ولا يأخذه أحد من حيث أحديته، ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية..." فيحاول القاشاني شرحه وإبراز مقصده من ذلك: أي منع التجلي في الأحدية ذلك أن الأحدية الذاتية هي بعينها كلّ بالأسماء، فلا يسعها إلا الكل، ولا تتجلى بذاتها إلا لذاتها^(٢). ويذهب أبو العلا عفيفي في مفهومه لعدم التجلي هذا بأن كل ما هو موجود في عالم الظواهر إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق، أي إنه صورة جزئية للكل المطلق، ولذا لا يقال في أي موجود إنه الحق إطلاقاً، وإنما يقال إن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى^(٣). أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبداً، أي أن الحق لا يظهر بأحديته في أي شيء بل إنه من التناقض أن نقول: إنني شأدت الحق في أحديته، لأن المشاهدة نسبية بين طرفين: مُشاهد ومُشاهد، وهذه النسبة تتنافى مع الوحدة، فما دام للأنا وجود فالإثنيّة - لا الواحدية - موجودة ولهذا كله يُنكر ابن عربي إدراك الوحدة الوجودية في هذا العالم، ويرى أنه من الحمق القول أن العبد في حال الفناء يصير حقاً، لأنه لا صيرورة في مذهبه، إذ الصيرورة تقتضي الإثنيّة، والإثنيّة تناقض الوحدة^(٤). ويعقب ابن عربي على ذلك باستحالة تجلي الحق في الأحدية بما لا مزيد عليه في العبارة حيث يقول: "فإنك إن نظرت به فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً نفسه بنفسه، وإن نظرت به فزالت الأحدية بك، وإن نظرت به وبك فزالت الأحدية أيضاً... فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً،

(١) بالي أفندي، شرح المواضع الخفية لفصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢) القاشاني، شرح على فصوص الحكم، ص ٨٦٥.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص. ص ٨٨-٨٩.

(٤) المرجع السابق، ص. ص ٨٨-٨٩.

فزالت الأحدية وإن كان لم يرَ إلا نفسه بنفسه^(١). وعليه فإن القضية الأساسية في مذهبه هي: "أن الوجود كله واحد، وهو وجود الحق" وبزيد ابن عربي على ذلك قوله منبهاً: "أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحد به أو تفنى عن نفسك فيه أو ما شاكل ذلك، فإنك واقع لا محالة في الإثنية"^(٢).

ولما كان للصوفية مصطلحاتهم الخاصة التي تعارفوا عليها لإخفاء معالم الطريق على من هم دونهم، فقد أوجدوا هذه الألفاظ لمعانٍ قرروها في نفوسهم، وقد استخدم ابن عربي هذه المصطلحات في تفسير معاني الحقيقة الوجودية في أحديثها، منها كلمة "الهوية" و "الإنية" و "الأنانية" وذلك لأغراض لها دلالتها المميزة عن غيرها من المصطلحات لدى الآخرين، وقد أورد ابن عربي كل منزل من هذه المنازل لبيانها فقال: "منزل الإنية" هي عبارة عن الحقيقة من حيث الأحدية، والأنانية التي هي عبارة عن الحقيقة الأحدية التي هي عين الجمع... وهذه الأنانية من المنازل التي لها آثارها في عالم الشهادة والملكوت وآثارها مختلفة وتتقيد باختلاف آثارها وإن كانت في نفسها مطلقة...^(٣). وقد استند ابن عربي في ذلك إلى وضع نظريته في "الهو" التي أشار بها إلى الحقيقة الذاتية المطلقة التي هي الأحدية في مذهب وحدة الوجود الذي يقول فيه ﴿لا إله إلا هو﴾^(٤). كما أشار إلى تثبيت فكرة "الهوية" في كتابه "الباء" الذي كتبه إلى أهل الإشارات والحقائق من حيث علاقتها بالأحدية ومرتبته من الإطلاق، بل والتصاقها بكل ما يتجلى به الحق على الخلق من مجالٍ تظهر فيها الهوية الإلهية بكمالها، فهي ذات دلالات واسعة على وجود الحق في كل المظاهر والتجليات فيقول فيه: "إن "الهو" كناية عن "الأحدية" ولهذا قيل في النسب الإلهي ﴿هو الله أحد﴾^(٥) فهي الذات المطلقة التي لا تتركها الوجوه بأبصارها ولا العقول بأفكارها... فما من مقام يكون فيه

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية، ص ٩٢.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٤١.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٦٣م.

(٥) سورة الإخلاص، الآية: الك.

تجلّ من التجليات مثل تجلي الأنا، والأنّي، والأنت، والّك، إلّا والهو مبطنون في ذلك التجلي، فيقع الإخبار عما ظهر في هذه المقامات، ويقع التنزيه على الذات المطلقة بالهو، "قالفهوانية" لا تفارق "الهو" أبداً، وغير الفهوانية لا تعرف "الهو" وإنما تعرف "الأنّي"، "والأنا"، "والأنت"، "والّك". فالعلماء بالله ما زالوا مربوطين "بالهو" فقالوا "لا أحصي ثناء عليك"، فأنحجب "الهو" هنا "بالّك". "أنت كما أثّبت على نفسك"^(١)، وأنحجب الهو بالأنت والّك... وقال آخر، فلا هو إلّا هو، وما سوى "الهو" فهو في "الأنا" "والأنت" وأخواتهما فسبحان من شرف الفهوانية بالهو وحملها من بين سائر الإدراكات «لا إله إلّا هو»^(٢).

وللهوية فعل السرّيان في جميع الموجودات، إذ أن الجانب الإلهي في كل موجود هو بفعل "الهوية الإلهية" التي لا تفارق شيئاً منها، وبه بقاؤها، ومن غيرها يكون الفناء وذلك بفعل سرّيانها فيقول: "ولسرّيان الهو في الموجودات إذ لا وجود لها إلّا بالهو... ولا بقاء لها بعد الوجود إلّا بالهو... الهو باق على إجماله وعزته فقال في غير موضع «هو الله الحي لا إله إلّا هو»^(٣) فبدأ بالهو وختم بالهو وأظهر بالهو مرتبة الألوهية وقال: «هو الأول والآخر»^(٤) وقال: «لا إله إلّا هو عالم الغيب»^(٥)

(١) الحديث: "لا أحصى عليك أنت كما أثّبت على نفسك" رواه مسلم: كتاب الصلاة ٧٥١- النسائي: التطبيق ١٠٨٨ - ١١١٨، الترمذي: الدعوات ٣٤١٥ - سنن النسائي: الاستفادة: ٥٤٣٩ - أبو داود: الصلاة ٧٤٥ - ابن ماجه: الدعاء ٣٨٣١، أحمد باقي مسند الأنصار: ٢٣١٧٦ - مالك: النداء للصلاة ٤٨٨ عن عائشة رضي الله عنها، والحديث صحيح. (انظر كشف الخفاء الجزء الأول، ص ٦٩، والفيض القدير، ج٢، ص ١٣٩).

والحديث كما جاء عن علي بن أبي طالب "أن رسول الله ﷺ كان يقول في آخر وتره: اللهم أني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثّبت على نفسك". (سنن أبي داود: صلاة الوتر).

(٢) ابن عربي، كتاب الياء (الرسائل)، الجزء الثاني، ص. ١-٢.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢٢م.

(٤) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٥) سورة الحشر، الآية: ٢٢م.

وقال: «هو الله الخالق الباري»^(١) فصارت الأسماء المذكورة بعد "الهو" تبين عن "الهو" ما يريد من الإحداث في العالم خاصة، فالأسماء كلها ترجمانات عن الهو، والهو مكتف بحجاب العزة الأحمى في أحديته وهويته... ولا يصح الهو إلا للذات المطلقة الموصوفة بالأحدية، ولهذا خُصَّت بالأحدية خصوصية ذات، فإن كل ما سوى الله تعالى موجود مدرك لله ولبعضه، أعني لبعض ما سوى الله، فهو في الأنث لا في الهو^(٢). ولما كان الأمر كذلك فإن الأحدية محجوبة عن الرؤية لأنها موطن الأحد، ولا تتكشف حقيقتها لأي كان حتى أكمل النشأة وهو الإنسان، فهو محبوب عنها لأنه ممنوع على أهل الله التجلي في الأحدية كما مر، إذ أن الأحدية لها الغنى عن كل شيء، ومن هنا قامت الفطرة الإنسانية على الواحدية وليس على الأحدية مطلقاً لأنها سرّ الألوهية، وهي صعبة الإدراك، وقد حصر الرؤية في الحق فقط فلا يراه في الأحدية سواء تعالى لأن الحقائق تأبى ذلك.

ويميز ابن عربي بين قوة الأحدية والواحدية وما بينهما من خصائص لكل منهما فقال: "فالواحدية لا تقوى قوة الأحدية، فذلك الواحد لا يناهض الأحدية، لأن الأحدية ذاتية للذات الهوية، والوحدانية إسم لها، سمتها بها التثنية، ولهذا جاء الأحد في نسب الرب، ولم يجيء الواحد، وجاءت معه أوصاف التنزيه... ثم إن الأحدية قد أطلقت على كل موجود من إنسان وغيره لئلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿وَلْيَعْمَلْ لِمَمَلَأَ صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾"^(٣) وإنما عمّت الأحدية جميع المخلوقات للسريان الإلهي الذي لا يشعر به خلق إلا من شاء الله"^(٤). ومن هنا جاء التنزيه للأحدية إذ لا يصح به تجلٍ أبداً، لأن حقيقته تمنع ذلك، ويدفع الناس عن الطمع في تجلي الأحدية ورفع حجابها لما لها من السباحات المحرقة، ولذا فهو يرى أن القدرة في

(١) سورة الحشر، الآية: ٢٤م.

(٢) ابن عربي، كتاب الياء (الرسائل)، الجزء الأول، ص ٢-٣.

(٣) سورة الكهف، الآية: ١١٠ ك.

(٤) ابن عربي، كتاب الألف أو الأحدية، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد

الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٣.

نيل الوجدانية ممكنة لأنها منشأ كل مجلى، ومظهر للذات ولأسمائها وصفاتها حيث تظهر فيها الكثرة اعتباراً لوجود النسب والإضافات فيقول: "والواحد لم يثنَ بغيره أصلاً، وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرّفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد، ولو لم يكن واحداً لم يصح أن يثبت الوجدانية عنده الله سبحانه، فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فهذه الآية التي في كل شيء، والتي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر، وما في الوجود شيء إلا عارفاً بوجدانية خالقه، فهو واحد...^(١).

وجملة القول إنه إذا كان وجود الله في ذاته سمي وجود الحضرة الأحدية، فإن وجوده الآخر الذي يتجلى فيه ذاته عن طريق أسمائه، وتظهر فيه الأعيان الثابتة هو وجود الحضرة الواحدية، وهو الفيض الأقدس، وله بعد ذلك وجود آخر يتجلى فيه في الكثرة، وهو ما يسميها ابن عربي التجلي الشهودي الذي يبدأ بتجلي الله في العالم الحسي، ثم يبلغ تمامه بتجلي الله في الإنسان خليفته في الأرض.

ويعرف ابن عربي الواحدية ومرتبته لدى القوم، ويحدد مفهومها ونسبتها من الأحدية ومدى ترابطهما فيقول: "أما الوجدانية فهي قيام الأحدية به، أعني بالواحد، فما هي الأحدية ولا الواحد، كالجسماني ما هو الجسم، وإنما هو ما لا تظهر له عين إلا بقيامه بالجسم، أو الجوهر وهو ما يقوم به من الصفات التي محلها الأجسام، وكذلك الروح والروحاني، فالوجدانية نسبة محققة بين الأحدية والواحد"^(٢).

ولا تقل مرتبة الوجدانية أثراً عن مرتبة الأحدية فالله واحد مهما تعددت مجاله ومظاهره "وقد يكون واحد العين مرتبة، فإن الله واحد في ألوهيته، فهو واحد المرتبة، ولهذا أمرنا أن نعلم «أنه لا إله إلا الله»^(٣)، وما تعرض للذات جملة واحدة، فإن أحدية الذات تُعقل ولكن هل في الوجود من هو واحد من جميع الوجوه أم لا؟ ... فإن الأحدية

(١) ابن عربي، كتاب الألف أو الأحدية، الرسائل، الجزء الأول، ص ٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاقي)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٣.

(٣) سورة محمد، الآية: ١٩م.

لكل شيء قديماً وحديثاً، معقولة بلا شك، لا يمتري فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح^(١). ويحدد ابن عربي للواحد رتبته بين الموجودات تبين مدى علاقته بكل موجود وأثره فيه بقوله: "ثم إذا نظرت في هذا الواحد لا بد وأن تحكم عليه بنسبة ما أدناها الرتبة، فإنه لا يخلو عن رتبة يكون عليها في الوجود، فإما أن يكون مؤثراً... أو مؤثراً أو المجموع أو لا واحد منهما، فالمؤثر هو الفاعل والمؤثر هو محل الانفعال، فما في الوجود إلا المجموع... فما في الوجود واحد من جميع الوجوه، وما في الوجود إلا واحد أحد..."^(٢).

وينفي ابن عربي عن الوحدة لديه كل كثرة، إذ أن الذات الإلهية لا تتكرر بالنسب والإضافات، إنما تتكرر بالأعيان الوجودية دون الأحكام، ويشير إلى وحدة الذات من خلال نفيه لهذه الإضافات والنسب فيتساءل: هل لها أعيان وجودية أم لا؟ ويجيب ابن عربي أن في ذلك خلاف بين الصوفية وأهل النظر، فيقول: "وأما عندنا فما فيها من خلاف، وإنها نسب وأسماء على حقائق معقولة غير وجودية، فالذات غير متكررة بها لأن الشيء لا يتكرر إلا بالأعيان الوجودية لا بالأحكام والإضافات والنسب، فما من شيء معلوم إلا وله أحدية بها يقال فيه أنه واحد، وأما قول أبو العتاهية:

وفي كل شيء له أية تدل على أنه واحد

فموجّه مع التعرّي عن القرائن إلى أمور تدل على أن ذلك الشيء واحد في نفسه، وليس ذلك إلا عينه خاصة، وقد يكون الضمير يعود على الله في له، وفي أنه، أي فيه دلالة على أن الذي أوجده واحد لا شريك له في إيجاد هذا الشيء... فاعلم أن الدلالة هي أحدية كل عين سواء كانت أحدية الواحد أو أحدية الكثرة، فأحدية كل عين ممكنة تدل على أحدية عين الحق مع كثرة أسمائه... فكل شيء في الوجود قد دلّ على أن الحق واحد في أسمائه وفي ذاته فاعلم ذلك:

فما ثمّ توحيد ولا ثمّ كثرة على غير ما قلناه فانظر ترّ الحقا

وقل بعد هذا ما تشاء وترتضي وثبت له الجمع المحقق والفرقا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاقي)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، (بولاقي)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٤.

فما الأمر إلا بين خلق وخالق فقل إن تشأ حقاً وقل إن تشأ خلقاً^(١)

وأوضح ما يظهر فيه حكم الواحد هو في العدد لأنه بالواحد يظهر العدد وينشأ على الترتيب الطبيعي في الإثنين إلى ما لا يتناهى. وبزوال الواحد يزول، فالمعلول لولا علته ما ظهرت له عين، والعالم لولا الله ما وُجد في عينه، وهكذا فما ثمّ إلا الواحد، وهو المعبود بكل لسان والعابد من كل عابد فهو الواحد، والعدد مهما زاد فهو تكرار الواحد، فله السريان في كل شيء، وهو ليس بأمر زائد، فهو وحدانية الحق، فليس إلا الوجود الواحد، وهو الله الذي إليه يرجع كل أمر، ومن ثمّ قال: "فما ثمّ إلا الواحد، والإثنان إنما هو واحد، وكذلك ليس الأمر زائداً، فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين، فسمى هكذا-١١- مثلاً، ثم ظهرت في ثلاث مراتب-١١١- مثلاً فسمى ثلاثة... فهذه وحدانية الحق، فبوجوده ظهرنا، ولو لم يكن لم نكن، ولا يلزم من كوننا لم نكن أنه سبحانه لا يكون، كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد، فإن الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها، فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها... فتفطن لهذا الواحد والتوحيد واحذر من الاتحاد في هذا الموضوع، فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين لا تكون واحدة، وإنما هما واحدان، فهو الواحد في مرتبتين"^(٢).

فمذهبه إذن لا يشير إلى الكثرة لا من قريب ولا من بعيد، وذلك بعدم تضاعف العدد أو تولّد شيء عنه، فإذا ضرب العدد الواحد في الواحد لم يتضعّف ولم يتولد منهما كثرة فإن ضرب الشيء في نفسه لا يظهر عنه سوى نفسه^(٣)، وبهذا تنتفي الكثرة في مذهبها كما يرى في هذا الواحد أنه يلزم عنه ألا يكون معه غيره لئلا يلزم عنه التركيب أو ما يغاير الوحدة أزلاً^(٤). فالعدد إذن بهذا المعنى عنده هو مفرد وله خاصية في ذاته لا يشاركه فيها موجود آخر، وهي الفردية التي عنها وُجدت الأشياء، ولهذا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٤.

(٢) ابن عربي، كتاب الأحذية (الرسائل)، ص ٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣. (انظر محمد مصطفى حلمي، كنوز في رموز، الكتاب التذكاري

لابن عربي، ص ٥٢).

(٤) ابن عربي، شجون المسجون، لوحة ٢٢.

تميز الواحد المفرد من المفردات المركبة، إذ هي عنه تتشأ. وبالأحادية ظهرت الأشياء لأنه ظهرت عن الله تعالى "ولهذا يقول أصحاب العدد: أول الأفراد ثلاثة، فبالأحادية ظهرت الأشياء لأنها ظهرت عن الله تعالى الواحد من جميع الوجوه، وعند ظهور الموحد صدر بثلاث اعتبارات وهي أصل النتائج كلها، وهو كون الذات وكون القادر وكون التوجه، فبهذه الثلاثة الوجوه ظهرت الأعيان" (١).

والواحد في نظرية التوحيد عند ابن عربي مصدر جمع وتفرقة، فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تفترق، وهذا هو التوحيد عنده الذي يرى فيه "أن التوحيد يعرف بالتوحيد" فيكون بذلك جمع الأشياء به جمع عين التوحيد، وبتفرقتها كذلك تفترق الأشياء وتتمايز، وهو ما ذهب إليه بقوله: "جمع الأشياء جمع عين التوحيد، ألا ترى الأعداد هل يجمعها إلا الواحد، فإن كنت من أهل النظر فلا تنظر في البراهين إلا بأحاديها، ولا تنظر فيها إلا بالواحد منك. وإن كنت من أهل المساحات والمعبر فليكن هو بصرك كما كان نظرك، فيكون التوحيد يُعرف بالتوحيد، فلا يُعرف الشيء إلا بنفسه" كذلك "إذا تفرقت الأشياء وتمايزت ولا تتمايز إلا بخواصها، وخاصية كل شيء أحدىته، فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تفترق" (٢). ومن هنا جاء قوله في عقيدة الأكابر "إن الله تعالى واحد أبداً لكل كثرة وجماعة، ولا يدخل معها في الجنس" (٣). وبه قوله:

لو كان في الكون غير الله ما وجدوا ما كان من فاعل فيه ولا منفعل
لكنه واحد في الكون منفرد بالاختراع وبالتبديل للدول
وليس يرجع تكوين إلى عدم ولا استقامته في العين عن ميل (٤)

وهذا معنى قوله تعالى: ﴿الْحَيُّ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (٥) و ﴿وَنَفْخَتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ (٦) فالأجسام من جسم واحد، والأرواح من روح واحدة، تنبّه على أن العالم

(١) ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون (الرسائل)، ص. ٣-٤.

(٢) ابن عربي، كتاب التجليات، ص ٣٣.

(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٣٠.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٢٨٦، (صادر)، ص ٢٩٤.

(٥) سورة النساء، الآية: ١.

(٦) سورة الحجر، الآية: ٢٩ ك.

وُجد من واحد «لا إله إلا هو» «يخلق ما يشاء وهو العليم الخبير»^(١) «والمسك»
إله واحد»^(٢). فهو إذ يثبت الوحدة لله استناداً إلى ما في القرآن من آيات ذات دلالة
على الوحدة فيقول: "أما الواحد فقد نظرنا في القرآن فلم نجده أطلقه كما أطلق الأحدية،
وما أنا منه على يقين، فإن كان لم يطلقه فأخصّ من الأحدية ويكون إسمًا للذات علماً
لا صفة للأحدية، إذ الصفة محل الاشتراك ولهذا أطلقت على ما سوى الله"^(٣) وبهذا
يكون الكمال للأحدية متميزاً عن كمال الواحدية التي تختص بالذات الإلهية، بل هي
مسمّاها. وبهذا يكون ابن عربي قد بين لنا كيف أثبت وجود الذات الإلهية وجوداً أحدياً
لا وحدانياً فحسب ولا واحدياً فحسب، وإنما هو أحديٌّ بأدق ما في الأحدية من نفي
الإثنية والشركة والتكرار، فالوحدانية سارية ما ثم غيرها. والتثنية مثل الحال لا
موجودة فإن الحقيقة تنفيها أو تأبأها^(٤)، إذ أن الحقيقة الإلهية متعالية عن الشهود بالعين
الشحمية التي تشهد الكون بآثاره الظاهرة فيه، وفي هذا يقع التنزه المطلق الذي هو
عين الجمع والوجود فتكون عنها الوحدة، وتتفي الكثرة، فيقول: "فإن الحقيقة الإلهية
تتعالى أن تُشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد وتكون أثر في عين المشاهد، فإذا فني
ما لم يكن وهو فإن بقي من لم يزل وهو باقٍ حينئذ تطلع شمس البرهان لإدراك
العيان، فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين الجمع والوجود،
ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحداً لكن له سيرٌ في المراتب، فيظهر بسيره
أعيان الأعداد، ومن هذا المقام زلّ القائل بالاتحاد، فإنه رأى مشي الواحد في المراتب
الوهمية فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب فلم يرَ العدد سوى الأحد، فقال
بالاتحاد، فإذا ظهر بإسمه لم يظهر بذاته فيما عدا مرتبته الخاصة وهي
الوحدانية... فإذا قلت الواحد فني ما سواه بحقيقة هذا الإسم، وإذا قلت إثنان ظهر عينها
بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة لا بإسمه، وأن إسمه يناقض وجود هذه المرتبة لا

(١) سورة الروم، الآية ٥٤ ك.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٣ م.

(٣) الشعراني، اليواقيت، الجزء الأول، ص ٣٣.

(٤) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ٥٩.

ذاته^(١) وهنا يحذر ابن عربي من الانزلاق في مهاوي الاتحاد ممن لا دراية لهم لأنه بعيد الغور منغلخ المعاني لا يدرك بالعقل يقول: "فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" فلهذا نستره ونكتمه^(٢) ويمثل على ذلك بالدائرة الوجودية مبيناً معنى الوجدانية والتكثر، فالدائرة وأبعادها ترمز إلى الحق الواحد وإلى الوجود المتكرر عنها، والاستواء بمعناه الإلهي الذي يمثل الله الواحد، وبمحيط الدائرة يمثل الكثرة، فكيف فسّر ابن عربي حقيقة أمر الوجود؟.

- دائرة الوجود:

يعتبر الصوفية الشكل الكروي مثال الوجود لارتباط بدايته بنهايته. ولما كان الوجود واحداً، ومآل الجميع فيه إلى الله الواحد حيث يرجع الأمر إليه بداية ونهاية، فقد تعارف الصوفية من أصحاب وحدة الوجود على الإشارة بالدائرة، إلى تكامل الوجود وتوحيده بين وجود الخالق والمخلوق بارتباط طرفي الدائرة. وقد رمز ابن عربي بتوحيد أبعاد الدائرة عن مركزها إلى رد الكثرة إلى الوحدة بعد صدورها عن الواحد، وهي النقطة وسط الدائرة. وقد اعتبر ابن عربي هذا الوجود رحمة، لأنه مصدر صدور الكثرة عن الواحد، والتي تعود إليه فتتوحد بعد تكثر. وقد أشار إلى صورة هذا الوجود الدائري بقوله: "إن الوجود في الصورة دائرة انعطف أبداً على أزليها، فلا يُعقل إله إلا وعقل المألوه، ولا عقل رب إلا وعقل المربوب، ولكل معقول رتبة ليست عين الأخرى، كما نعلم أن بين الخاتمة والسابقة تميزاً معقولاً به يقال عن الواحدة سابقة وعن الآخرة خاتمة. وقولنا أن الخاتمة عين السابقة إنما ذلك في الحكم على المحكوم عليه بالمحكوم عليه بتثبيت الخاتمة في السابقة"^(٣). بل إن ما يراه في خلق الخلق ميل إلى الاستدارة، وهذا معناه الرجوع إلى الحق تعالى في نهاية كل أمر. إلا أن ظهور الأجسام تمّ عن حركة دائرية للفلك، وليس ثمة شيء من الموجودات ليس له

(١) ابن عربي، الفناء في المشاهدة، (الرسائل)، ص.ص ٢-٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٦٩.

هذه الحالة لأن امتداد كل شيء عنده ينتهي إلى مبدئه، وفي هذا صورة واضحة لمذهبه في وحدة الوجود حيث يتم فيه رجوع كل شيء إلى الله فأصبح البدء والمبدأ والمبدئي واحداً، يقول: "إنما ظهر الجسم بصورة الاستدارة... لأن الله أراد أن يملأ به الخلاء، فلو لم يكن مستدير الشكل لبقى في الخلاء ما ليس فيه ملاء. والخلاء استدارة متوهمة لا في جسم، وإنما وقع الأمر هكذا لصدور الأشياء عن الله ورجوعها إليه، فمنه بدأ وإليه يعود، فلا بد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرة لأنه لا يعود إليه على الطريق الذي خرج عليه، وأن امتداده ينتهي إلى مبدئه، فلا بد من الاستدارة فيه معنى وحساً، وفي خلقه العالم على الصورة أن خلقه مستدير الشكل... لا بد للعالم من الرجوع إلى الله فإنه القائل: ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾^(١) فإذا انتهت ورجعت إليه عاد الأمر إلى البدء والمبدأ والمبدئي، والمبدأ رحمة وسعت كل شيء، والمبدئي وسع كل شيء رحمة وعلماً^(٢).

والدائرة كما يراها ترمز إلى وجهي الحقيقة الوجودية الكاملة من حق وخلق، ولا تخلو من الجمع بينهما في شكلها المتمثل بوجهي الحقيقة، فالخلق لا يخرج عن دائرة الحق لاتصافه بصفاته وقبوله لأسمائه على اختلاف مسمياتها ومظاهرها، وهكذا فالدائرة وجود واحد متكامل مهما كانت لديها قابلية الانقسام، يقول: "إن الدائرة قابلة للقسمة بلا شك، فإذا اتصلت الدائرة فلا يزول العلم منا إنها ذات قسمين من أي حد فرضته فيها، وإنما تقبلها من أي حد فرضته فيها لما ورد في الإخبار الإلهي من اتصاف الحق تعالى بصفات الخلق، واتصاف الخلق بصفات الحق كما قاله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾،^(٣)... كذلك الخلق الذي هو العالم يقبل أسماء الحق وصفاته، وكذلك الحق يقبل صفات الخلق لا أسماءه بالتفصيل، ولكن يقبلها بالإجمال، فقبوله بالإجمال مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٤) لكونه لا يقبل أسماء العالم بالتفصيل، فكل أسمائه مشتقة

(١) سورة هود، الآية: ١٢٣ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٥٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١١ ك.

(٤) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

نزلت منزلة الأعلام... وعلى الحقيقة فكلها نعوتها، وأعظم ما أخذنا نحن منه علمنا به الذي يحيله الدليل، وهو قوله: «ليس كمثله شيء»^(١) وقول رسول الله ﷺ "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(٢) فأخذنا عنه وأخذ عنا...^(٣) بل ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك في تأكيدهِ للوحدة القائمة في الوجود بين وجهي الحقيقة الوجودية التي لا انفصام فيها لتلازم وجهيها فشبه الوجود بالعروة الوثقى في إحاطتها الكلية التامة حيث يتمثل فيها شطري الوجود حقه وخلقه، ذلك أن عالم الظواهر ليس إلا مجلّى أو مظهر للواحد الحق ولا ظهور للحق إلا بظهور مجاليه ومظاهره. فقال: "العروة الوثقى أنت وهو من حيث قطراها، أنت القطر الواحد وهو القطر الآخر، فالوجود منقسم بينك وبينه لأنه مقسوم بين رب وعبد، فالقديم الرب والحادث العبد، والوجود أمر جامع لنا... فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، فاستمسك بها، فلا تفرده دونك ولا تشفعه بك، بل أنت أنت وهو هو"^(٤).

ويعمد ابن عربي في مذهبه إلى التلميح والتلويح جرياً على عادة الصوفية دون التصريح بما ينطوي عليه مذهبه، كما يستخدم طريقة الرمز والإشارة لستر علومه عن غير أهلها، فهو يرى أن ظهور الموجودات دلالة واضحة على ظهور الموجد لها، فالحق عين ما ظهر، والموجودات عين الحق، فيكتمل الوجود بالتقاء طرفيه الحقي والخلقي وبدونها لا يكتمل، ذلك أن الكنزية الحقية لا تظهر إلا بظهور الخلق لتُعرف، ولهذا فهو يرمز في دائرة الوجود بالنقطة والمحيط إذ هما طرفا الحقيقة الوجودية الواحدة فقط، يقول: "أوجد من كل خزانة عيناً قائمة... فلما أوجد ما ذكرناه عمد إليك فأوجدك كاملاً لالتقاء طرفي الدائرة، فظهرت في وجودك وإن كنت آخر بصورة الأول، فأنحصر العالم بينك وبينه، فلم تتميز عنه ولم يتميز عنك في الحكم، وظهرت فيك صور العالم كله التي أخرجها من تلك الخزائن.. فما التقى طرف الدائرة حتى

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) ابن عربي الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٧١١-٧١٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٥٦٨.

حدث المحيط، ودلّ المحيط على نقطة الدائرة فحدثت الخطوط من النقطة إلى المحيط ولم تتجاوز، فإن انتهاء الخط إنما يكون إلى نقطة من المحيط، فانتهى إلى مثل ما منه خرج. فصورة أوليته عين صور آخريته، فيصير من حكم نقطة آخره الذي انتهى إليها من المحيط مركزاً لمحيط آخر، نصفه من داخل المحيط الأول، ونصفه من خارجه بحكم الظاهر والباطن، ويلتقي طرفاه أيضاً... إلى ما لا يتناهى وهو الخلق الجديد... فالنقطة سبب في وجود المحيط، والمحيط سبب في حصول العلم بالنقطة، فالمحيط حق وخلق، والنقطة حق وخلق، فهذان حكمان يسريان في كل دائرة ظهرت من الدائرة الأولى... فالمحيط يحفظ النقطة علماً، والنقطة تحفظ المحيط وجوداً. فكل واحد منهما حافظ ومحفوظ... فإنك من العالم روح العالم، والعالم صورتك الظاهرة، ولا معنى للصورة بلا روح، فلا معنى للعالم دونك^(١).

لعل هذه الصورة التي رسمها ابن عربي كافية لتوضيح مذهبه في الوحدة ونظرته الكلية إلى الوجود المتكامل بين حق وخلق، إذ بدون أحدهما لا تكتمل الصورة ولا تظهر حقيقة الوجود ولا يُعرف سرّه، فبالحق يوجد كل موجود، وبالخلق تعرف حقيقة الوجود، وليست الموجودات سوى مجاليه ومظاهر أسمائه وصفاته، فنقطة دائرته تمثل الحق ومنها يصدر كل وجود ولولاها لما ظهر أي خط فيها إذ هي أصل في وجود المحيط.

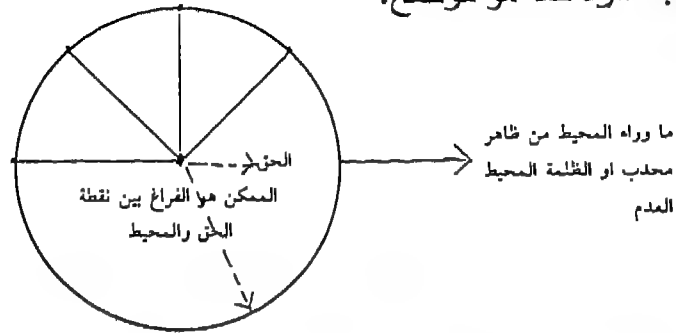
ومقام النقطة ومكانتها في الإيجاد أعلى مراتب الشرف وأفضلها، وهي تمثل الحق من حيث هو مصدر كل وجود ومبدأ كل خير، ولهذا احتلت مرتبة الشرف إذ أنها أول المراتب وأعلاها، ولها التقدم في الدائرة على محيطها، فالنقطة هي أصل وجود المحيط، والخلق كله لله ﴿إلا له الخلق والأمر﴾^(٢) وهو في ذلك يستند إلى قوله عز وجل في تثبيت فكرة النقطة والمحيط بقوله تعالى: ﴿والله من وراءهم محيط﴾^(٣)

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٧٥ وما بعدها.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٤ ك.

(٣) سورة البروج، الآية: ٢٠ ك.

وقوله: «إلا إنه بكل شيء محيط»^(١) لذلك فهو يبرز أهم العناصر في تحديد الوجود وهو وجود الحق من حيث «هو الأول والآخِر»^(٢) وإليه معاد كل شيء، وهو عين ظهور الممكن وليس هو هو من أي وجه آخر، وعليه فلا حلول ولا اتحاد، فالنقطة حقيقة والمحيط حقيقة، وكل منها متمم لوجود الآخر ويشير إلى ذلك بقوله: "إن الشأن في نفسه كالنقطة من المحيط وما بينهما، فالنقطة الحق، والفراغ الخارج عن المحيط العدم، أو قُرْ الظلمة، وما بين النقطة والفراغ خارج عن المحيط الممكن"^(٣). ويمثل لذلك بالدائرة كما هو موضح:



ويقول ابن عربي إنما أعطينا النقطة^(٤) لأنها أصل في وجود محيط الدائرة، وبالنقطة ظهرت كذلك، ما ظهر الممكن إلا بالحق والمحيط من الدائرة، فإذا فرضت خطوطاً من النقطة إلى المحيط لا تنتهي إلا إلى نقط، فالمحيط كله بهذه المثابة من النقطة وهو قوله تعالى: «والله من وراءهم محيط»^(٥). فكانت كل نقطة من المحيط انتهاء الخط، والنقطة الخارج منها الخط إلى المحيط ابتداء الخط، فهو الأول والآخر لكل ممكن، كما أن النقطة أول لكل خط، وما خرج عن وجود الحق وما ظهر من الحق فذلك العدم الذي لا يقبل الوجود، والخطوط الخارجة "الممكنات" من الله ابتداءها

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٤ ك.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣ م.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦٤.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٦٤.

(٥) سورة البروج، الآية: ٢٠ ك.

وإلى الله نهايتها ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾^(١)..... وهذا الذي ينبغي أن يقال فيه لا هي هو ولا هي غيره... فمن اتصف بالوجود فقط اتصف بالحق، فما في الوجود إلا الله، فالوجود إن كان عيناً واحدة فما كثره إلا أعيان الممكنات، فهو الواحد الكثير... ولولانا لما تكثر بما نسب إلى نفسه من النسب الكثيرة والأسماء المختلفة المعاني، فالأمر الكل متوقف علينا وعليه، فيه نحن وهو بنا^(٢).

هكذا ينفي ابن عربي التعدد عن الواحد - النقطة - فالنقطة عنده ما تعددت ولا زادت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط فإن كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساوٍ لصاحبه، وتنتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزايدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها... فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها، فقد ظهرت الكثرة عن الواحد المعين ولم يتكثر هو في ذاته، فيبطل قول من قال: "لا يصدر عن الواحد إلا الواحد فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الخاص الحاصل، الذي لكل موجود من خالقه، وهو قوله: "﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له نحن فيكون﴾"^(٣)^(٤).

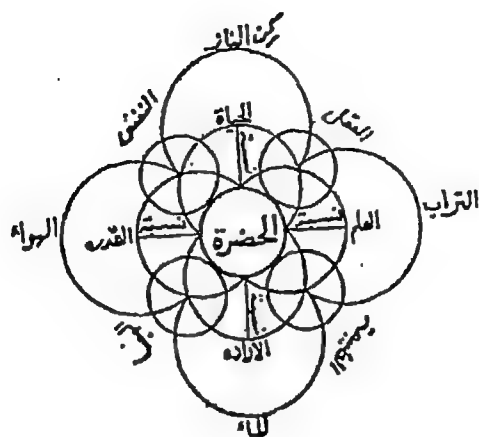
وهكذا رمز ابن عربي بالدائرة والنقطة والمحيط إلى جملة مذهبه في وحدة الوجود، إذ جعل الإرادة ممثلة في الخط الخارج من النقطة وهي مركز الوجود إلى المحيط وهو التوجه الإلهي إلى عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد، لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، ويمثل بالنقطة في وسط الدائرة بواجب الوجود لنفسه، كذلك يمثل بالدوائر دائرة أجناس الممكنات وأنواعها وأشخاصها حيث يحدث من كل نقطة في كل دائرة من الدوائر أنواع، ومن دوائر الأنواع دوائر أنواع الأشخاص، وقد مثل لذلك بالشكل التالي:

(١) سورة هود، الآية: ١٢٣ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦٤.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٣٩، (صادر)، ص ٢٦٠.



فهذه صورة شكل الأجناس والأنواع من غير قصد للحصر، إذ للأنواع أنواع حتى تنتهي إلى النواع الأخير، كما تنتهي الأجناس إلى جنس الأجناس وهذه هي الدائرة^(١). وإذا كان الأمر كذلك فكيف يفسر ابن عربي وجود الكثرة المشاهدة في الخارج؟ وكيف تنشأ الكثرة عن الوحدة؟ وكيف يترتب وجود الموجودات عن الذات المطلقة المتعالية؟.

- الوحدة والكثرة:

لما كان تصور ابن عربي للوجود قائماً على الوحدة وعدم الإثنية أي الوجود الواحد كما رأينا، فإن تفسيره لهذا الوجود يتفق وروح مذهبه، وهو متضمن في عقيدته: فهو يرى "أن الله مخبوء في الخلق من كونه نوراً، لأن الله نور السموات والأرض، فلولا النور ما ظهر للمكنات عين، بل لقد كان متضمناً لذاته، مختفياً في كنزيته، محتويًا للموجودات جميعها في داخله، والكل مستهلك فيه، منه بدأ وإليه يعود، لا ظهور له في شيء من الأشياء للتفاوت بينه وبينها إذ أنه لا يدخل معها في الجنس"^(٢)، يقول ابن عربي:

فله ما لله من عين كوننا وللكون ما للكون من نور ذاته،
فنحن كثير والمهيمن واحد توحد في أسمائه وصفاته^(٣)

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٣٩، (صادر)، ص ٢٦٠.

(٢) الشعراني، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥١٤.

إذن فإن ابن عربي يواجه فكرة الكثرة في الوجود، وهي كثرة تشهد بها الحواس، ويحاول العقل تفسيرها على أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات، أو أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته^(١) وهذا عين ما أشار إليه الغزالي برؤية التعدد والتكثر في الوجود لدى الحواس والمدارك البشرية، حيث أن الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكثرًا. ويحاول ابن عربي أن يفسر هذه الكثرة بضرب من التمثيل والتشبيه بما يقبله العقل وتدركه العين، تفسيراً يدرك بالفطرة بما يقرب معنى هذه الكثرة الموهومة فيقول: "الشخص وإن كان واحداً فلاتقل له ظلٌ واحدٌ ولا صورة في المرآة. فعلى عدد ما يقابله من الأنوار يظهر للشخص ظلالا، وعلى عدد المرائي تظهر له صور، فهو واحد من حيث ذاته، متكثر من حيث تجلّيه في الصور وظلالاته في الأنوار، فهي المتعددة لا هو، وليست الصورة غيره"^(٢). ففي هذا التشبيه نراه يمعن في المادية رغم اعتماده الكشف. ولكن هذه الكثرة فيما يبدو مغايرة تماماً في معناها بين الحق والخلق، فكثرة العبد تبدو في أجزائه المتعددة، فهو كثير في واحد، بينما وحدة الرب متكثرة بالأسماء التي تتجلى فيها، فالإنسان إذن وإن بدا واحداً فهو كثير وما هو أحدي العين، على حين أن الحق تعالى أحدي العين كثير بالأسماء الإلهية، ويستدل من هذا على أن هذه الوحدة في الكثرة، وهذه الكثرة في الوحدة دليل مذهبه حيث تتمحي كل كثرة في الوحدة وتتحقق وحدة الإثنين، فينمحي كل أثر بين الواحد والكثير، أي بين الحق والخلق^(٣).

وعليه، فإن الكثرة في وجود الحق ليست سوى مظاهر وتعينات أسمائه في الخارج وهي مهما تعددت فهو أحدي العين من حيث ذاته لا تمازجه كثرة بأي صورة

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط أولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣، ص ١٩٠.

(٢) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٣١.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل اليونسي، ص ١٦٩. (انظر أبو العلا عفيفي، التعليقات على الفصوص، ص ٢٣٢).

مهما كانت تجلياته في صور العالم. وهذا معنى قوله: "كذلك وجود الحق كانت الكثرة له، وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه في العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية، فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة، وقد كان أحديّ العين من حيث ذاته كالجوهر الهولانيّ أحديّ العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه، التي هو حامل لها بذاته. كذلك الحق بما ظهر فيه من صور التجلي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة"^(١). ويعمد ابن عربي إلى تقريب ذلك إلى الأذهان بصورة حسية، فيضرب لذلك مَثَل تعدّد أزواج النبات الخارج من الأرض بعد اهتزازها ونموها وإنباتها كما قال عز وجل: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾^(٢). كذلك تعددت مظاهر الكثرة في الواحد الحق بتعدد الأسماء التي تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها، وهي في الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها، فالأرض واحدة بالحقيقة كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها، كذلك الحق واحد بالحقيقة كثير بالمظاهر وفيه قوله: "إعلم أن مسمّى الله أحديّ بالذات كلّ بالأسماء، وكل موجود فما له من الله إلا ربة خاصة، يستحيل أن يكون له الكل، وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، فأحديته مجموع كله بالقوة"^(٣). ويرى القاشاني في هذا تثبيتاً للأسماء الإلهية بالعالم، ولكن هذه الإثنيّة مخالفة لأحدية الكثرة التي هي له لذاته. وقد ذهب القيصري مذهباً آخر في ذلك، فقرأها "فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة" وشرح ذلك بقوله: أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه أحدية الكثرة، أي أن مسمّى الله أحديّ بالذات كلّ بالأسماء والصفات^(٤). فأحدية الله إذن من حيث الأسماء الإلهية التي تطلب أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد^(٥). ويقول عفيفي في هذا الشأن: فثبت به وبخالقه

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢٠٠. (انظر ابن عطاء الله السكندري وتصوفه لأبو الوفا التفّازاني، ص ٣١١).

(٢) سورة الحج، الآية: ٥ م.

(٣) المصدر السابق، الفصل الإسماعيلي. (انظر أبو العلا عفيفي، التعليقات، ص ٩٠).

(٤) القاشاني، شرح على الفصوص، مصدر سابق، ص ١١٤.

(٥) التفّازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٣١١.

أحدية الكثرة، أي ثبت بالعالم والحق الذي هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة، ويقصد بالخالق الذات الإلهية من حيث هي لا من حيث أنها متصفة بالخلق إذ لا خلق ولا خالق ولا مخلوق في مذهبه، وهذا روح مذهبه في وحدة الوجود^(١) ويستند ابن عربي في تأكيده لوحدة الحق هذه على أدلة عقلية وشرعية في أن معاً، فيرى أن ما في ذاته كثرة، إنما هو أحدي الكثرة بأسمائه الحسنى أو صفاته أو نسبته. وهو بالشرع خاصة أحدي الكثرة في ذاته بما أخبر به عن نفسه بقوله: «ول يحده مبسوطان»^(٢) و «لما خلقته بيدي»^(٣) «وتجري بأعيننا»^(٤) وهذه كلها أدلة وأمثال فيها إخبار عن الذات ولكن الأدلة العقلية تحيل ذلك حيث يتكلف صاحب النظر التأويل في ذلك لوقوفه مع عقله^(٥)، فانه كما يراه ابن عربي إذن له أحدية الأحد من حيث نفسه، وله أحدية الكثرة من حيث أسمائه وفي ذلك يقول:

إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ	ودليل قل هو الله أحد
فَإِذَا مَا تُهَتُّ فِي أَسْمَائِهِ	فاعلم أن التَّيَّه من أجل العدد
يَرْجِعُ الْكُلُّ إِلَيْهِ كَلِمًا	قرأ القارئ الله الصمد
لَمْ يَلِدْ حَقًّا وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ	يكن له كفاً للإله من أحد
فِي حَارِ الْعَقْلِ فِيهِ عِنْدَمَا	يغلب الوهم عليه بالمدد ^(٦)

وإذا أردنا التحدث عن الكثرة المدركة في الذات فنرى أنها ليست سوى مسميات الأسماء الإلهية وأحكامها وحقائقها الدالة عليها في حالة إيجادها من العدم. وحقيقة هذا الأمر تبدو واضحة في تقصير من دُعي إلى الوحدانية - لأنه دُعي من وجه واحد - وهو يشهد الكثرة في وجوده الذي جعله الحق دليلاً عليه من قوله: "من عرف نفسه فقد

(١) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٤ م.

(٣) سورة ص، الآية: ٧٥ ك.

(٤) سورة القمر، الآية: ١٤ ك.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٣١.

(٦) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٦٠٧.

عرف ربه"، فهو لم يعرف نفسه إلا واحداً في كثير، أو كثيراً في واحد، لذلك فهو لم يعرف ربه إلا بصورة معرفته بنفسه فقط، ولذلك كبر عليه دعاء الحق بالوحدانية دون سائر الوجوه، ومن هنا ساق الله له الرحمة التي وسعت كل شيء. إذن فهو يدعو بالكثرة إلى عين واحدة، أو بالوحدة إلى حقائق كثيرة لكن لا بما يغير المعنى لقوله:

فالكل في حكم الوجود فالكل في عين الشهود
تُعلم رحمته للورى وتبين أعلام الجحود^(١)

وعليه، فالعين كما يراها هو واحدة في المجموع، وليست الأسماء إلا نسب وإضافات وهو موضع الكثرة، إذ أن العين لا شيء من ذلك فيها، ويشير إلى ذلك بقوله: "هو لا هو، أنت لا أنت... فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه... والعين واحدة واختلفت الأحكام ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق"^(٢).

ألا الله ما الأكوان فيه من أحكام التناقض في الوجود...
فتظهر كثرة والعين فيها وحيد باللائل والعقود
فسبحان المراد بكل نعت من أوصاف الألوهية والعيود
وسبحان المحيط بكل شيء ويوصف في المعارف بالمزيد^(٣)

فالحق متميز عن الخلق متفرد بالوحدة وذلك من حيث الأسبقية، إذ أن الحق تعالى له التقدم على الخلق من جميع الوجوه "فكان ولا مخلوق معه" هذا تقدم الوجود عند ابن عربي، لذا فقد تميز الحق عن الخلق فكان له الوحدة وكان لها التعدد والتكثر، كما أعطى لكل مخلوق أحدية التمييز لتكون الأحدية عنده ذوقاً فيعلم أن ثم أحدية ليعلم منها الأحدية الإلهية، فيقرّ بها الله تعالى إذ "أنه لو لم يكن لكل مخلوق أحدية ذوقاً يتميز بها

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٨٤.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق ص ١٢٠. (انظر شرح بالي أفندي هامش شرح القاشاني، ص ١١٤).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٨١.

عن سواه ما علم أن الله أحدية يتميز بها عن خلقه، فلا بد منها، فللكثرة أحدية الكثرة، ولكل عدد أحدية لا تكون لعدد آخر كالإثنين والثلاثة... فلكل كثرة وجودية أحدية تخصه^(١). فهذه كلها نسب لأن الواحد في ذاته لا يتصف بالقلّة ولا بالكثرة، فهو لا يتعدد، وما يراه ابن عربي في هذا الصدد أن الواحد ليس بعدد وإن كان العدد منه قد نشأ، فالوحدة للواحد إنما هي نعت نفسي، وإن أضيف إليه فهو إطلاق مجازي ليس إلا، وفي ذلك يقول:

صَيَّرَ الْأَعْيُنَ عَيْنًا وَاحِدًا فوود الحق في رفع العدد^(٢)

لذلك فهو يؤكد موقفه هذا مستنداً إلى التوحيد وينكر كل كثرة لا تجمعها وحدة، بل رفض كل أمر لا يردّ الكثرة إلى الوحدة ومن ثم يقول فيها: "كل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة لا تعول عليه، وكل باطن لا يشهدك ظاهره لا تعول عليه، كما أن كل مقام لا يريك الحق خالقاً على الدوام لا تعول عليه"^(٣). أما الحقيقة التي تُقال أنه "ما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً، هذا هو الحق الذي يُعول عليه"^(٤).

ولعلنا ندرك هنا أنّ فكرة الوحدة والكثرة هي من صميم مذهب ابن عربي عن وحدة الوجود، وتتمثل هذه الفكرة في تعريف الوجود الكوني القائم على ذات واحدة لها نسب وإضافات، يظهر فيها التكثر والتعدد على حين أنها عين واحدة لا كثرة فيها، وهذان الوجهان للوجود ليسا سوى "الحق والخلق" فهما حقيقة واحدة وإن بدت مظاهرها متغايرة متباينة، ومن ثم يرى أنه ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من النسب والإضافات يكتنّ عنها بالأسماء الإلهية، فقد حدد بذلك مكونات الوجود من حق وخلق، هذا هو الوجود الكوني، فيقول فيه: "إن الوجود ذات واحدة

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٩٧٤.

(٢) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٥٠.

(٣) ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١٤.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشبثي، ص ٦٥.

ونسب لا متناهية هي كناية عن أسمائه الحسنی التي تظهر في الصور الخارجية بإسم الموجودات أو التعینات. فالوحدة- وهي ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات ترجع إلى الذات أي "الحق في ذاته". والكثرة- وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات ترجع إلى هذه الإضافات والنسب، أي الخلق^(١). فتعين بذلك أن الحق والخلق وجهان لوجود واحد وحقیقة واحدة، فإذا نظرت إلى هذه الحقیقة من ناحية الكثرة والتعدد وجدت اختلافاً كبيراً في مظاهرها، يقول: "فما في الحضرة الإلهية مع اتساعها شيء يتكرر أصلاً... فكل شيء يُخلق خلقاً جديداً في آن، فالوجود وهو المسرح الأكبر الذي تتعاقب فيه الصور في الظهور عليه أبداً وأزلاً ولا تظهر صورة منها عليه مرتين"^(٢).

ورغم تعدد النسب- وهي الموجودات العينية أو الممكنات جميعها- فإنه لا يصدق عليها حال واحد لمباينتها بعضها لبعض، فهي مختلفة، متباينة، متغايرة، فلا شك أن الاختلاف هو الواقع أصلاً لمباينة العين الواحدة لجميع النسب المتعددة فما ثم إذن أعيان تجمع هذه النسب لكثرتها بل هي بمجموعها عين واحدة متعددة الصفات يقول: "فالنسب مختلفة فيما بينها والعين واحدة، والمعلوم صفة وحال موصوف، فالجمع في عين الوحدة مندرج حكماً لا عيناً، فإنه ما ثم أعيان موجودة لهذا المجموع، وإنما هي عين واحدة لها نسب مختلفة تبلغ ما بلغت، فهذا هو السريان الوجودي في الموجودات، فهذا من قيام الواحد بما تقوم به الجماعة بين موجود ومعقول"^(٣). ورغم هذه الوحدة للعين فإن لها تعلقات متعددة تتنوع بتنوع التعلقات حكماً، فهي عالمة بكذا أو قادرة لكذا أو مزيدة بكذا، وهكذا جميع ما ينسب إليها من أحكام الصفات^(٤) إذن فإن ما يميز الوحدة عن الكثرة لدى ابن عربي هو ما تنطوي عليه

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشیثي، ص ٦٥. (انظر أبو العلا عفيفي، التعليقات، ص ٢٦).

(٢) المصدر السابق، ص ٦٥. (انظر أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص ٢٦).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠٣ - ٨٠٤.

(٤) ابن عربي، كتاب المسائل، ص ٢٢.

الكثرة من صور متعددة بفعل التجلي الإلهي، إذ لا بد من تقرير الوحدة للذات الإلهية لأن التكثر غير قائم فيها فعلاً، وإنما هو ناتج عن تجلي الأسماء فالكثرة إذن إنما تقع في صور الأسماء الإلهية الكثيرة.

ويقارن ابن عربي بين ما يقول به أهل الطريق في الصفات وما يقول به المعتزلة، ذلك أن من لم يقدر على تقرير الوحدة في الكثرة جعل هذه الصفات نسباً وإضافات لوجوه مختلفة وهو مذهب النظام. أما الطائفة ويعني أهل الطريق من الصوفية فقد أقرت بالهوية والوحدة، وجعلت الوجه الذي هو منه أول هو عينه منك آخر، وظاهر وباطن كما صرح بذلك أبو سعيد الخراز، وبهذا يتفرد الصوفية فقط بالقول بالوحدة في الكثرة، وعرفت الواحد بجمعه بين الأضداد جميعها، وهو ما لم يتوفر للمعتزلة وغيرهم من الفرق. يقول في أهل الطريق: "بأن رجال الله ما أثبتوا للحق إلا ما هم عليه، ولا يثبت في الكون ولا في جميع المخلوقات إلا ما هو الحق عليه، فارتبط الكل في الكل، وضرب الواحد بالواحد فلم يتضاعف، بل هو عين ما ضرب، وبهذا أقرّوا الوحدة"^(١).

وعليه، فإن العالم له صورة الوحدة والكثرة، فهو واحد بالجواهر وهو العين الواحدة، وكثير بالصور وهي صور الأسماء الكثيرة التي تعود إلى العين الواحدة. فالعالم إذن محصور بين هاتين الصورتين إذ أنه ليس ببعيد عن الحق فله اتصال به، كما أن له انفصال عنه وهو عدم التكثر في العين لأن التكثر ليس أصلاً إنما هو حكماً. فالتكثر ينشأ عن الأحكام، وليست هذه سوى نسباً وإضافات، فتصبح والحالة هذه أن الوحدة للعالم من حيث العين، والكثرة من حيث أحكامه ونسبته فقط^(٢). ولذلك حصر إدراك هذا الأمر في أهل التحقيق ممن تكشف لهم الحقيقة بفضل علومهم الدنيّة ومن ثمّ نجده يقول: "وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة"^(٣).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٢٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٢٦.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٠٤-١٠٥.

وجملة القول أن فكرة الوحدة والكثرة من الأفكار الرئيسة التي يعالجها ابن عربي في مذهبه حيث تتضح الفكرة بتوحيد الذات توحيداً كاملاً، دون إضافة إليها باعتبار ما هي عليه من الغنى المطلق عن أي شيء، فالوجود إذن واحد وهو "الله" لا يداخله كثرة ولا يخرج عنه تعدد، بل هو واحد أحد، له تجليات يتجلى بها في أسمائه وصفاته، فما وُجد عن هذه التجليات كان هو الموجودات المتكثرة، الناتج عنها، فهي إذن ليست خارجة عن الذات أو منفصلة عنها، ولذا فإن العارف يرى الوحدة في الكثرة، والعكس صحيح. وقد حدد فئات العارفين لهذا العلم ومراتبهم: فمنهم من يقف مع الموجودات الخارجية والتعينات الأسمائية دون الولوج في علم الذات، وهم أهل الظاهر، ومنهم من يقف مع الأحدية وهم أهل الباطن الآخذين بالعلم الإلهي، وهم أصحاب الكشف الذوقي ممن أشار لهم بقوله: "أن من وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الأسماء لها"^(١)، لهذا فلا جدوى من القول بالكثرة فقط لأن القائل بها محجوب عن رؤية الحقيقة الكاملة، فلا يرى إلا وجهاً واحداً. كذلك هو شأن من قال بالوحدة فقط. أما العارف فإنه يرى الوحدة في الكثرة، بل أكثر من ذلك يشاهد الحق في الخلق، وبذا يقرّ بوحدة الحق بعد أن يتحقق أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته^(٢).

وهكذا يمكننا تلخيص هذا الموقف في قول ابن عربي "فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه، ولا ثبت كونه إلا بعينه، فما في الكون إلا ما دلّت عليه الأحدية وما في الخيال إلا ما دلّت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين، وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل اليوسفي ص.ص ١٠٤-١٠٥. (انظر أبو العلا عفيفي،

مرجع سابق، ص ١١٣).

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ١١٣.

أحد^(١) من حيث عينه، «الله الصمد»^(٢) من حيث استنادنا إليه، «له ولد وله يولد»^(٣) من حيث هويته^(٤). وقد استخدم ابن عربي بعض المصطلحات الأرسطية كالهَيُولَى والصورة والجوهر وذلك لتقريب مفهوم الوحدة والكثرة إلى الأفهام ولكن بمعنى مغاير لمفهوم أرسطو فيقول: "كما أن الهَيُولَى تُؤخذ في حدّ كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاهَا، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته وحقيقته"^(٥)، وقد نفى معرفة هذه الحقيقة إلّا عن أهل الطريق وقلة معينة ممن هم "الإلهيون من الرسل والصوفية"^(٦) على حين حرّمها على أهل النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين "فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يُعطيها النظر الفكري أبداً، فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استحسن ذا ورم ونفخ في غير ضرم. لا جرم أنهم من «الذين خلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا»^(٧). فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه، وما أحسن قوله تعالى في حق العالم وتبدّله مع الأنفاس "في خلق جديد" في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم «بل هم في لبس من خلق جديد»^(٨) فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس"^(٩).

نخلص من ذلك كله إلى القول بأنه من كل ما تقدم يبين لنا خطأ قول الحكماء حول أمر الخلق "بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وهذه مسلمة تستند إليها نظرية

(١) سورة الإخلاص، الآية: ١.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ٢.

(٣) سورة الإخلاص، الآية: ٣.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٠٤-١٠٥.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٧) سورة الكهف، الآية: ١٠٤ ك.

(٨) سورة ق، الآية: ١٥ ك.

(٩) المصدر السابق، ص ١٢٥.

الفيض عند فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا. فأعيان الممكنات هي صور ومجالي للذات الإلهية الواحدة، وكل إسم من الأسماء الإلهية إنما هي بالنسبة إلى صور الموجودات التي يتجلى فيها كالمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها، فهذه إذن كثرة تصدر عن الواحد ولا تتحصر في واحد. يقول: "بأن الشيء الواحد العين إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينه" فإذا حققت هذه المسألة فإنه يبطل قول الحكيم: لا يصدر عن الواحد إلا واحد. يقول:

فالعين واحدة، والحكم مختلف ويُدرك العلم ما لا يُدرك البصر^(١)

فالواحد إذن هو مصدر كل كثرة، وعنه تظهر أعيان العدد كالإثنين والثلاث والأربعة، ولا ظهور إلا بظهور الواحد، فلا غنى للكثرة عن الواحد على حين أن الواحد له الغنى المطلق. أما أهل الكشف فقد خصهم الله بمعرفة، تنكشف لهم فيها الحقيقة: "وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس، ولا يكرّر التجلي، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم"^(٢).

وهكذا يُبرز ابن عربي هذا الجانب من مذهبه في وحدة الوجود فجعل فكرة الوحدة والكثرة تعبر عن مذهبه بصورة كاملة، فكلامه بلسان الظاهر والعقل يتحدث فيه عن كثرة في الوجود، وهذه الكثرة ليست إلا وجهاً من وجهي الحقيقة الوجودية أما الوجه الآخر فهو الوحدة. والوجه الأول هو ما يسميه خلقاً، أما الثاني وهو باطن الوجود فيسميه حقاً، والحق والخلق إسمان لمسمى واحد منظور إليه باعتبارين مختلفين. وبعبارة أخرى فالموجودات الخارجية ليست إلا صوراً أو تعيينات أو مجالي الوجود الواحد الذي هو وجود الحق. وقد سبقه ابن سينا في إلهياته إلى نفي التكثر عن الذات الإلهية مع الإشارة إلى وجود نسب وإضافات إليها وقد أشار إلى ذلك بقوله: "إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكرر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني صرف محض فلا نعني بذلك أنه أيضاً لا تسلب عنه وجودات ولا تقع له إضافة إلى وجودات

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠٢.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٢٦.

فإن هذا لا يمكن، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة خصوصاً إلى الذي يفيض عنه كل وجود^(١). وقد نصّ ابن سينا أنه في ذاته واحد لا يتكثر وأن الكثرة في إضافاته وسلوبه وهو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة الموجودة بذاته، المتشخص بذاته^(٢).

وإذا بحثنا في قول ابن عربي عن الذات والصفات وعلاقتها بالعالم من حيث أن الله حق في ذاته خلق من جهة صفاته، فيكون هدفنا من ذلك هو إظهار طبيعة العلاقة القائمة بين الذات والأسماء والصفات الإلهية بل والعالم أجمع، وليس معرفة الذات من حيث إطلاقها وتقييدها. فما خلاصة موقفه في ذلك الصدد؟.

- الذات والصفات وعلاقتها بالعالم:

يرى ابن عربي أن الذات بما هي ذات إلهية لا تدرك بدليل عقل، ولا تعرف بدليل بصر، لأنها منزهة عن الإدراك، وهذه الذات على ما لها من سعة التعلق والارتباط بالأسماء والصفات والعالم كله، فإن ابن عربي يقع فيما يشبه التناقض في أمرها، فيرى أنها معروفة لنا والصفات معلومة، فيربط بين معرفة النفس ومعرفة الذات لقوله ﷺ "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(٣). ثم يعود فيرى أن هذه الذات لا تعلم إلا مقيدة، لأن الإطلاق تقييد في الأرباب، فينفي عنها ذلك ويصرح بأنها مجهولة لا تدرك ولا تعلم. يقول: "الذات مجهولة، فلا ثقل فيها علة ولا معلولة، ولا يصح أن تكون للحق محققة، ولا للشرط مشروطة، ولا للدليل مدلولة، وجه الدليل يربط الدليل بالمدلول والذات لا ترتبط. وقد خاب من اشترط ووقع في الغلط"^(٤).

فإذا كان هذا شأن الذات نفيًا وعدم اتصاف بما تتصف به الموجودات، فكيف يفسر ابن عربي علاقتها بالعالم؟.

يذهب ابن عربي إلى أبعد حد في إظهار صلة الذات بالعالم، فلها نسبة إلى ما يظهر عنها من مظاهر وجودية. تتجلى فيها الأسماء والصفات في أسمى معانيها، فعمد

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٠.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٧٨.

إلى الإشارة عن فردية الذات وشفعية العالم، يقول: "إن الموجود الأول وإن كان واحد العين من حيث ذاته، فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر في العالم عنه. فهو ذات وجودية ونسبة، فهذا أصل شفعية العالم، ولا بد من رابط بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة، فظهرت الفردية بمعقولية الرابط فكانت الثلاثة أول الأفراد ولا رابع في الأصل، فالثلاثة أول الأفراد في العدد إلى ما لا يتناهى، والشفعية المعبر عنها بالإثنين أول الأزواج، إلى ما لا يتناهى في العدد، فما من شفع إلا ويوتره واحد يكون بذلك من ذلك الشفع، وما من فرد إلا ويشفعه واحد يكون شفعيته ذلك الأمر، فالأمر الذي يشفع الفرد يفرد الشفع، هو الغني الذي له الحكم ولا يحكم عليه ولا يفتقر ويفتقر إليه" (١).

كذلك فإن هذه الذات لها أحكام تدل على أفعالها، ففي تسميته تعالى بالألوهية مثلاً دلالة واضحة على ذاته وأفعاله، ومن هنا فإن الألوهية ليست شيئاً آخر غير ذاته تعالى. فيكون والحالة هذه أن معقول الألوهية غير معقول كونه ذاتاً، فنشأت الألوهية ذات الحق وهي ليست سوى عينها. فيرمز بذلك إلى صورة آدم وما بث فيه من كثرة على صورة الزوجين فقال: "فكما بث في الحس من آدم ومن ثناء في ذاته رجالاً كثيراً ونساء على صورة الزوجين، كذلك بث من ذات الحق تعالى وكونه له العالم على صورة هذين المعقولين، فالعالم خرج على صورة مؤثر ومؤثر فيه للتوالد أي لتوالد أجزائه، فإن الألوهية حكم للذات منها حكمت بإيجاد العالم، فلما أثرت الحكم بإيجاد العالم لذلك ظهر العالم بصورة من أوجده بين مؤثر ومؤثر فيه لتوالد أجزائه. ويقول شعراً:

إن التي كان الوجود بكونها	ذات يقَدَس لفظها معناها
إني لأهواها وأهوى قربها	مني وأهوى كل من يهواها...
عجباً لنا ولها فإن وجودها	فرد فلا ثانٍ فمن ثنائها (٢)

وعليه، يكون للألوهية كما أوضحنا دور الإيجاد لكل ما سوى الله تعالى، فهي المتوجه إلى هذا الأمر بأحكامها، فكل ما لها من نسب وإضافات تظهر عنها الآثار الوجودية،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٠٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤١٣.

فيكون إذن المتوجه على إيجاد كل ما سوى الله تعالى إنما هو الألوهية وأحكامها ونسبها وإضافاتها. وهكذا يكون حكم الألوهية بالصلاحية لا بالفعل لما للألوهية من شأن وارتباط بالذات. فإذا كان هذا هو دور الألوهية في الخلق، فما علاقة الذات بالأسماء والصفات؟.

يجيبنا ابن عربي رداً على ذلك بأن للأسماء الإلهية لسان حال تعطيها الحقائق فإن في كل اسم دلالة على الذات وعلى المعنى الذي يطلبه، وقد أشار إلى ما أشار إليه أبو القاسم بن قسي في خلقه عن مسمى الله بقوله: "إن كل اسم إلهي يتسمّى بجميع الأسماء الإلهية ويُنتع بها، وذلك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه، فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالاته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك، فالاسم المسمى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به المعنى الذي سيق له.."^(١) فالأسماء الإلهية والحال كذلك ليست محدودة في دلالتها مقيدة في معانيها. إنما هي من التوسع بحيث نجد أن لكل اسم منها دلالتين: أولاهما دلالة على الذات الإلهية، والأخرى دلالة على الصفة الخاصة التي يتميز بها عن غيره من الأسماء، ولذا كانت الأسماء كلها متحدة من وجه، مختلفة من وجه آخر، فهي في ظهورها متحدة، تكون من حيث دلالتها جميعاً على الذات الإلهية التي هي عينها، وإن بدت مختلفة، فهي من حيث دلالة كل منها على الصفة الخاصة به، لهذا فإنه "لما كان الظاهر في صور الوجود الخارجي (المعبر عنه بالعلم) هو الحق لا من حيث ذاته المجردة المعرفة عن جميع الأوصاف والنسب، بل الحق من حيث أسماؤه وصفاته فرّق بين الحق الحقيقي والحق المتخيّل الذي هو العالم، وجعل الأول اسماً لله من حيث هو في ذاته والثاني اسماً من حيث تجليه في الخلق"^(٢)، وليست هذه الأسماء والصفات سوى "الله" الوجود الحق، المتصف بكل صفة، وهو الواحد الظاهر بجميع الصور المحسوسة والمعقولة،

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص. ٧٩-٨٠.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ١١٢.

فإن الحق وحده هو الموصوف بجميع الصفات، والمسمى بجميع الأسماء المذكورة وغير المذكورة^(١).

ويشير ابن عربي إلى مرتبة الاسم "الله" وما له من الهيمنة على سائر الأسماء وجمعه لسائر الأسماء ودلالته على الذات والصفات بقوله: "إن الاسم الجامع لحقائق الأسماء والموجودات ورئيسها وسلطانها والمهيمن عليها إنما هو الاسم "الله" وهو دليل الذات والصفات والأسماء... إن "الله" أعني هذا الاسم كالنقطة من الدائرة، وكالمحيط منها، وكل اسم يقول أنا ثاني مرتبة في الاسم الله...^(٢). ولهذا يرى أن الوجه الإلهي الذي هو الله تعالى اسم لجميع الأسماء مثل الرب والتقدير والشكور جميعها، كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فاسم "الله" مستغرق جميع الأسماء^(٣).

ولما كان مذهب ابن عربي قائماً على وحدة الوجود، أي وحدة العين الجامعة لكل الموجودات، فإنه ينحو في مذهبه منحى آخر يقول فيه بالثنائية في الوجود، وهي ثنائية الأسماء والصفات التي يقوم عليها الوجود. وهذه إشارة إلى الكثرة الناشئة عن تجليات الأسماء والصفات والتفانها في عين الوحدة بعد ذلك، حيث يعود كل شيء إلى الوحدة. وقد أشار إلى ذلك في رسالة له رداً على سؤال إسماعيل سودكين مبيناً مدى الصلة بين الذات وكل من الأسماء والصفات فقال: "إن الوجود كله مبني على اثنين، فالله وأعني به الاسم، حضرة جامعة لجميع الأسماء الحسنی، والذات التي لها الألوهية حضرة جامعة لجميع الصفات القدسية الذاتية، والصفات العاجلة في العالم الأبعد والأدنى، فإذا كنت في حالة ما من أحوال الأرض أو أحوال السماء، فلا شك أنك تحت قهر اسم من الأسماء، سواء عرفت ذلك أو لم تعرف، أو وقفت في مشاهدته أو لم تقف، فإن ذلك الاسم الذي يحركك ويسكنك... ويقول أنا إلهك"^(٤).

ويعرض ابن عربي للوحدة والكثرة من حيث علاقة الأسماء والصفات، مبيناً سر الوحدة الذاتية مع تعدد الصفات، كذلك يرى أن الكثرة ليست هي عين الأسماء

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٨٤.

(٢) ابن عربي، كتاب القسم الإلهي، (الرسائل)، ص ٦-٧.

(٣) ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، (الرسائل)، ص ٥.

(٤) ابن عربي، رسالة في سؤال إسماعيل سودكين، (الرسائل)، ص ٥٤.

والصفات، بل هي نسب تضاف إليها، ويظهر ذلك فيما جاء في قوله عن وحدانية الذات وتعدد الصفات "فذاشي واحدة، وصفاتي متعددة" فيكون الأمر أن الأسماء والصفات الإلهية التي ترجع كثرتها إلى نسب في عين واحدة لا تقبل الكثرة في عينها بل إن هذه الأسماء ليست حقائق ثابتة أو أعيان زائدة، إنما هي نسب وإضافات ترجع في كثرتها إلى عين واحدة. وهذا روح مذهبه في الوحدة إذ يرى أن الحقيقة الوجودية واحدة في ذاتها، متكررة بصفاتها وأسمائها بالنسب والإضافات، وكلها ترجع إلى عين واحدة، ولكن الأسماء مختلفة متباينة فيما بينها إذ أن منها ما يختص بالذات ومنها ما يختص بالصفات، وكذلك الأفعال، ومن هنا جاء تمييز ابن عربي بين أنواع الأسماء التي تسمى بها الحق، فله منها ما هو خاص له كإسمه "الذات" وكل منها ذو تأثير من حيث علاقته القائمة به فقال: "له من الأسماء إسم "الله" وله من الصفات "القيومية" وله من أسماء الصفات "الحي، والعالم، والخبير... وله من أسماء الأفعال "المبدئ والباعث، والواسع، والحافظ، والخالق، والباري، والمصور... وله من أسماء الذات الله والرب والظاهر والواحد والأول والآخر والصمد والغني والرقيب والمتين والحق..."^(١). ولأسمائه تعالى الظاهر والباطن تعلق بجناب الحق فهما له حقيقة، إذ أن الحقيقة كما يراها ابن عربي في رأي الشارع هي تحقق العبد بصفة الحق، أي ظهور صفة حق خلف حجاب صفة عبد بحيث تصبح صفة العبد هي عين صفة الحق وذلك بارتفاع حجاب الجهل عن عين البصيرة. ويذهب ابن عربي في معنى ذلك مذهباً خاصاً به حيث أن معنى الظاهر والباطن له متعلق آخر بوجهي الحقيقة الوجودية، يقول: "وعندنا أن صفة العبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإن الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها لأنها لا حكم لها... فكل حركة وسكون في الوجود فهي إلهية لأنها بيد حق، وصادرة عن حق، وموصوف بأنه على صراط مستقيم..."^(٢).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٨٢-٨٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٤٢.

ويخبرنا ابن عربي عما أخبر عنه الحق من أن عينه عين صفات العبد لما يتحقق به العبد من صفات حقيقة، كذلك سائر قواه كالسمع فهو السامع والسمع وما إليها من صفات أخرى، وهذا حقيقة مذهب حيث يرى من باب الحقيقة كونه تعالى عين الوجود، وأنه تعالى أخبر أن عينه عين صفات العبد وأعضائه، فهو السمع والسمع، وسائر المدركات بها ليست إلا عنه، إذن فهل الصفة زائدة على الذات أم أنها عين الذات؟.

يجيب ابن عربي " بأن الصفات عين الذات، وذلك إذا نظر إليها من الوجه الذي يلي الذات، وهي غير الذات إذا نظر إليها من الوجه الذي يلي أنقسام الوجود إلى الأقسام المتعددة"^(١). فهو إذن يعتبر أن هذه الصفة إنما هي نسبة، والنسب مضافة إلى الذات باعتبار الوجود واحد في ذاته، متكرر في مظاهره بالإضافات والنسب التي تضاف إلى الذات فتُعرف بها، ويضرب لذلك مثلاً بأمور حسية تقرب معناها إلى الفهم وذلك بواسطة العدد لما في ذلك من وجه شبه بين الواحد في ذاته من حيث وجوده وقيام الموجودات به فيرى "أن العشرة قائمة بنفسها، فهي بنسبة الثلاثين ثلثها، والأربعين ربعها، مع أن العشرة واحدة إنما هي لنا بنسبة شيء إلى شيء، إذ المتغاير كله للمحدث، فإذا نسب إليه سبحانه أهل العز يسمى معزاً، وأهل الذل يسمى مذلاً، فهو الموصوف بكماله، والأحد المتعال بذاته عن أسمائه وصفاته..."^(٢) وفي هذا تثبيت للقول بأن العين الواحدة متعالية عن كل نسبة وإضافة لأنها موجودة بذاتها لا بأسمائها وصفاتها، فلها الاستقلالية التامة عن كل هذه الأمور الإضافية ولكنها بإضافتها إليها تُعرف.

إذن فما يراه في تحقيق مذهب أن كل ما يظهر من موجودات وتعينات ليست إلا نسباً وإضافات مختلفة فيما بينها، وكلها دلالات لذات واحدة هي ذات الحق، وهي ليست بأشياء زائدة عليها، فهي عند قوم نعوتاً وصفاتاً وأحوالاً، وعند آخرين أسماء، ولكن إذا ثبت أن هذه النسب المضافة إلى الذات ليست إلا أحوالاً عند البعض، فما هو حكم هذه الأحوال في نظر ابن عربي؟ وهل يمكن اعتبارها نسباً وجودية أم عدمية؟.

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٣٧، ص ب.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣٧.

الواقع أن لابن عربي موقفه الخاص بين الآخرين من أشاعرة ومعتزلة، فهو في موقف وسط بينهما إذ أنه لا يأخذ برأي الأشاعرة فيما يختص بالصفات لأنهم يرونها لا هي عين الذات ولا هي غيرها. كذلك لا يقول برأي المعتزلة التي تقول بأن الصفات إن هي إلا عين الذات، فابن عربي يقف إذن موقفاً وسطاً بين هؤلاء وأولئك حيث يرى أن الأسماء والصفات ليست إلا نسباً وإضافات تضاف إلى الذات لتُعرف، يقول: "إن الحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعاني لذواتها، فالأحوال لا موجودة، ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالم، وهو الحال، فعالم ذات موصوفة بالعلم، وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى. فحدثت نسبة العلم إليه... ومن لم يذق هذا الأمر، ولا كان له فيه قدم ما اجتراً أن يقول أنه عين الصفة..."^(١) وهكذا ثبت قوله بأن الصفة غير الموصوف عند أهل الكشف والشهود لما يتحققون به من المعرفة بالصفة وعلاقتها بالموصوف، وهو عين الموصوف، فإذا نطقت فاشهد بما تتطوق^(٢).

وعليه، يمكن القول بأنه تعالى لا شيء من الموجودات خارج عنه، بل كل صفة تظهر في العالم لها عين في جناب الحق، فالكل مرتبط به، ولولا النسبة الموجودة بين الرب والمربوب ما دل عليه ولا قبل الاتصاف بصفته، ولو ارتفعت النسبة الرابطة بين الحق والخلق لم يستحل شيء إلى شيء، فإنه منافر له من جميع الوجوه وذلك لعدم النسبة، فوجود النسبة ضروري بين العبد والرب لظهور كل منهما برتبته ووجوده. "ولهذا كانت النسبة بين الرب والمربوب موجودة، وبها كان رباً له ولم يكن المربوب، وذات الرب نسبة، فلماذا لم يكن عن الذات شيء كما تقول أصحاب العلل والمعلولات، فلا تتوجه الذات على إيجاد الأشياء من كونها ذاتاً وإنما تتوجه على الأشياء من نسبة القدرة إليها وعدم المانع إليها، وذلك مسمى الألوهية"^(٣).

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٢٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠٤.

هكذا نتبين مدى الترابط بين الذات والصفات والأسماء بحيث لا يكون للذات أي معنى إلا بالأسماء والصفات، وهي النسب والإضافات التي تتكثر بها الموجودات. والعين واحدة، ولذا فقد حدد مرتبة كل منها بالنسبة لبعضها البعض، يقول: "إن الأسماء التي عينها تكون الذات ليست الصفة التي عينها تكون الآلام، فلا وجود للصفات إلا بالذات، ولا معنى للذات إلا بالصفات والأسماء"^(١) وعليه نقول إن الألوهية وصف للذات، وهي طريق للعبادة، فلا تُعبد الذات معرّة عن هذه الصفة، كما أن الألوهية لا تُعبد إلا بنسبتها إلى موصوف بها. وبهذا يربط بين الذات والألوهية في تحديده للصفة ونسبتها إلى الموصوف: "قالموحدٌ يعبد الله من طريقين، من طريق الذات من كونها تستحق وصف الألوهية، ومن طريق وصف الألوهية. فالسعيد الجامع بينهما لأن العابد مركب من حرف ومعنى، فالحرف للحرف والمعنى للمعنى، فلذلك لا تعبد الذات معرّة عن وصفها بالألوهية، ولم تعبد الألوهية من غير نسبتها إلى موصوف بها، فلم تُقم العبادة إلا على ما تقتضيه حقيقة العبد وهو التركيب لا على حقيقة ما تقتضيه حقيقة الحق وهو الأحدية..."^(٢) وفي ذلك يقول:

والعين واحدة والحكم مختلف وقد أقمت على ما قلت برهاناً^(٣)

وجملة القول أن مذهب ابن عربي يركز على هذه الحقيقة التي يبني عليها أفكاره وآراءه الصوفية في وحدة الوجود، وأن الخلق ليس سوى مجالي أسمائه وصفاته تعالى حيث يقول:

فسبحان من أخفى عن العين ذاته وأظهرها في خلقه بصفاتهم...

ولما كانت حقيقة الذات لا تعرف إلا بأسمائها وصفاتها، وإن حقيقة الوجود قائمة على الوحدة التامة بين وجهي الحقيقة الوجودية الحقي والخلقي فلا بد إذن من الكشف عن الصلة بين الله والعالم لنعرف مدى هذا الترابط القائم بينهما وحقيقة كل منهما بالنسبة إلى الآخر.

(١) ابن عربي، كتاب منزل القطب ومقامه وحاله، (الرسائل)، الجزء الثاني، الطبعة الأولى،

حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاقي)، ص ٧٨.

(٣) المصدر السابق، (صادر)، ص ٥١٨.

ثانياً: الصلة بين الله والعالم في مذهب ابن عربي:

يرى ابن عربي أن العلم بالله له تعلقات بالعالم من جميع وجوهه، كما أن كل شخص في العالم له تعلق بالله من حيث هو مصدر وجوده، كذلك العوالم جميعها محسوسها ومعقولها لها تعلقات فيما بينها لأنها مردودة في أصلها إلى مصدر واحد وهو الله لأنه حقيقة وجودها. لذلك كانت الصلة القائمة بين الله والعالم صلة إيجاد مستمر دائم لا يقف عند حد معين أو كائن بعينه، وقد أورد ابن عربي آراء كثيرة مختلفة ومتباينة حول هذه الصلة بين الله والعالم، إذ أنه لا يمكن للعالم أن يوجد نفسه بنفسه، لأنه مفقود في وجوده إلى موجد يوجده، ولما كان الله تعالى هو مصدر كل وجود، وإليه يعود أمر كل موجود، فقد كان هو المصدر الذي عنه يصدر الوجود. ومعنى الصدور كما يراه ابن عربي هو بمعنى الخلق والإيجاد تمييزاً له عن فكرة الفيض الأفلوطينية، وقد ربط بين فكرة الفيض والاستمداد والإيجاد لتوضيح فكرته عن هذه الصلة القائمة بين الله والعالم والإنسان، وكلها تصب في معين واحد وهو الخلق. يقول: "إنّ للعلم تعلقات بالعالم من حيث ما هو موجود، وللعالم المعقول تعلقات بالعالم المحسوس من حيث ما هو مفيض عليه، وللعالم المحسوس تعلق بالعالم المعقول من حيث وجهه الخاص به، الذي عنه وُجد من غير نظر إلى شبيهه الأقرب وعلته، وكل هذا لا ينحصر للعلم به، فإن الإيجاد على الدوام لا ينحصر في المعقول والمحسوس"^(١). وقد ذهب هنري كوربان إلى ما يناقض قول ابن عربي فاعتبره من القائلين بالانبثاق أو الصدور أو الفيض على نحو ما هو معروف لدى الفلاسفة فقال إن الانبثاق أو الصدور أو الفيض لدى ابن عربي ومدرسته من بعده هي أصل نظريته في وحدة الوجود^(٢). كذلك الحال لدى عبد القادر محمود الذي فهم فكرة الصدور أو الفيض بمعنى نفي فكرة الخلق من عدم عند ابن عربي وتعطيل القدرة الإلهية عن الإيجاد فقال

(١) ابن عربي، رسالة الإفادة لمن أراد الاستفادة، مخطوط، مكتبة خاصة، ورقة ٢٥، ص.ب.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، الطبعة الأولى، منشورات

عويّات، بيروت، ١٩٦٦، ص ٢٠٠.

وهذا القول ينفي عنده فكرة الخلق من عدم، وإن الخلق من عدم تقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق^(١).

والصدور بمعناه المؤلف عند ابن عربي هو أول طريق الخلق من جانب الحق، إذ أن الله تعالى يقول: "أعددت لعبادي"^(٢)، فإذا كان الحق مع نفوذ قدرته في الآن وقد أعدّ أموراً لأوقات ظهور أحكامها، فالمخلوق أولى بهذا، وقد قال: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه»^(٣). ويفسر ذلك القول بأن كلمة "وإن" بمعنى "ما" فعمّ بها وبشيء وجعله مخزوناً في خزائن غيبه عنا ولهذا قلنا: "إن الكون صادر عن وجود وهو ما تحويه هذه الخزائن إلى وجود وهو ظهورها في هذه الخزائن لأنفسها بالنور الذي تكشف به نفسها، فإنها في ظلمة الخزائن محجوبة عن رؤية ذاتها، فهي موجودة في حال عدمها"^(٤).

والعالم كله كما يراه صدر عن إله واحد كما أن العبد صدر عن أب واحد وذلك لقوله ﷺ: "إن ربكم واحد، كما أن أبائكم واحد، وليس أبوك إلا من أنت عنه، فإذا عرفت عمّن أنت عرفت أبائك"^(٥)، لذا فما تمّ إلا أب واحد، وقد جاء قوله: "فما صدرنا إلا عن أب واحد، كما أن العالم ما صدر إلا عن إله واحد، فالعين واحدة كثيرة النسب،

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥١٦.

(٢) الحديث: عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ يقول: قال تعالى: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر" أخرجه البخاري في باب صفة أهل الجنة (جـ٤، ص ١١٨) وفي كتاب التفسير (جـ٦، ص. ص ١١٥-١١٦) وفي كتاب التوحيد (جـ٩، ص ١٤٤) وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الجنة (جـ١٠، ص ٢٨٧) وأخرجه الإمام الترمذي في تفسير سورة الواقعة والسجدة (جـ٢، ص ٣٣٩) وقال حديث حسن. وأخرجه ابن ماجه في سننه باب صفة الجنة (جـ٢، ص ٣٠٥) والزهد. كذلك رواه أحمد بن حنبل في مسنده (جـ٢، ص. ص ٣١٣-٤٣٨-٤٦٦-٤٩٥ عن أبي هريرة). وزاد المناوي في الإتحافات، رواه الطبراني في الأوسط عن أنس وعن جرير عن أبي سعيد وعن قتادة مرسلاً ورواه الدارمي في مسنده ٣٣٥/٢ في الرقاق باب ما أعد الله لعباده...

(٣) سورة الحجر، الآية: ٢١ ك.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٧٥.

(٥) الحديث: رواه أحمد في مسنده رقم ٢٢٣٩١.

إن لم يكن الأمر كذلك وإلا فما كان يظهر لنا وجود ولا لنا وجود عين، ولا لنا إيجاد حكم، فكما أوجدنا علينا، أوجدنا الحكم له جزاءً وفاقاً، إن تَقَطَّنت فهو لنا موجد عين، ونحن له موجد ورب، ويقول شعراً:

فلولا الحق ما كان الوجود ولولا الكون ما كان الإله
جزاءً قد أراد الحق منه سؤال السائلين بمن وما هو
فما هو في العموم بغير شك وأما في الخصوص فهو و ما هو^(١)

إن يمكننا القول إن موقف ابن عربي هنا دليل واضح على رفضه لفكرة الأشاعرة عن الصدور، فقد قالوا بالصدور عن الحق، ولكنهم حصروا هذا الصدور بواحد فقط لا يصدر عنه إلا واحد فقط، وذلك لقولهم لا يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد، وهذه إحدى المسلمات التي تستند إليها نظرية الفيض عند فلاسفة الإسلام كما بينا من قبل. ويضيف بأن الأشاعرة جعلوا الإيجاد للحق من كونه قادراً، والاختصاص من كونه مريداً، فيكون كون الشيء مريداً ما هو عين كونه قادراً وقد أبطل أقوالهم، يقول: "فليس قولهم بعد هذا أنه واحد من كل وجه صحيحاً في التعلق العام، وكيف هم مثبتوا صفات زائدة على الذات قائمة به تعالى، وهكذا القائلون بالنسب والإضافات وكل فرقة من الفرق ما تخلصت لهم الوحدة من جميع الوجوه"^(٢). كما أنه ليس لفكرة الصدور^(*) لدى ابن عربي أدنى شبه بالصدور لدى إخوان الصفا إذ أن ما يقصدونه بالصدور كما يقولون هو صدور العالم عن الله كما يصدر الكلام عن المتكلم أو الضوء عن الشمس حيث تفيض الأشياء عن وحدة الله بالتدرج وربما كان قصدهم من معنى الصدور نفي القدرة الإلهية باعتبار ضوء الشمس مثلاً لازم له لا يستطيع حبسه ومنعه^(٣).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٥٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٥٢.

(*) يعني بالصدور الخلق والإيجاد عن الله لقوله تعالى: «أعددت لعبادي»، وقد استخدم كلمة الصدور بمعنى مجازي فقال لا يقال العالم صادر عن الحق تعالى إلا بحكم المجاز لا الحقيقة، وذلك تمييزاً عن الصدور لدى الفلاسفة المشائين.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١، ص ٥٢٧ وما بعدها.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للأشاعرة ولإخوان الصفا، فإن لمعنى الصدور شأناً آخر لدى ابن عربي، إذ يرى فيه صدوراً عن الله، وهذا الصدور مرتبط بالعودة إلى الله، وهذا روح مذهبه إذ أن كل شيء من الله وإليه مردّه، وللإنسان دوره في هذا المجال من حيث مكانته ودنوّه من الحق لصدوره عنه يقول: "للإنسان وحده ورود على الله، وصدور عن الله، هو عين وروده على الله من طريق آخر غير الورد الأول، فهو بين إقبال على الله للاستفادة وصدور عن الله بالإفادة، وهذا الصدور هو عين الإقبال على الله لاستفادة أخرى، وكثيراً ما يكون الفتح في الصدور عن الله من حيث ما هو إقبال على الله، فهو ممن يرى الحق في الخلق... فأعظم الإقبال وأعلاه من يكون إقباله على الله عين نفسه الخارج، وصدوره عن الله عين نفسه الداخل، فهو مقبل على الله من كونه محيطاً بالنفس الخارج، ومقبل على الله في صدوره وبِنَفْسِهِ الداخل من كون الحق وَسِعَهُ قلبه، فيكون مستفيداً في كل نفس بين اسم إلهي ظاهر واسم إلهي باطن... فالمتكلم والمكلم عين واحدة في صورتين بإضافتين"^(١).

ويحاول ابن عربي أن يجعل من هذا الصدور واقعاً حسياً قابلاً للتصور والفهم، فيعطي صوراً مختلفة لذلك، فهو يشبّه الخلق بصدور الأصوات من فم الإنسان، فكما تكون الكلمات قبل النطق في حالة اختلاط ثم تصبح بحكم كرمه ورحمته الإمكانيات الأصلية للوجود، فيخرجه بعد ذلك إلى حيّز الوجود، فالكون في صدوره عن الحق إذن هو تجلٍ للذات الإلهية التي تتجدد في كل لحظة دون أن تتكرر في جوهرها، وهذا دليل على تجدد الخلق في كل برهة^(٢).

وكون ابن عربي متصوفاً سُنِّيًّا فهو يراعي حدود الشرع ولا يحيد عنه، فهو وإن كان قد استخدم في تعبيره ألفاظاً فلسفية بحتة كالصدور أو الفيض أو غير ذلك، إلا أنه لا يرمي من وراء ذلك إلى تعطيل عملية الخلق والإيجاد للحق، لأن الله هو الموجد الخالق في كل أن لكل شيء، ومن هنا كان استخدامه لكلمة الصدور استخداماً مجازياً لا حقيقياً، لأنه لا يمكن القول إن كل شيء صدر عن الله صدوراً مباشراً في ذاته، فهو

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٣٠.

(٢) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ٢١٠، هامش ٧١.

تعالى مترفع عن ذلك لأن ما يصدر يجب أن يكون من جنس الصادر عنه، ونحن نعرف أن الله «ليس كمثله شيء»^(١)، ففي المثلية عنه يبعد عنه فكرة الصادر الأفلوطينية أو ما جاء في آراء أخوان الصفا أو غيرهم من الفلاسفة، وقد أشار إلى هذا الصادر المجازي بقوله: "لا يقال العالم صادر عن الحق تعالى إلا بحكم المجاز لا الحقيقة، وذلك لأن الشرع لم يَرِدْ بهذا اللفظ، وجلّ الله تعالى أن يكون مصدر الأشياء لعدم المناسبة بين الممكن والواجب، وبين من يقبل الأولية ومن لا يقبلها، وبين من يفترق وبين من لا يقبل الافتقار، وإنما يقال أنه تعالى أوجد الأشياء موافقة لسبق علمه بها بعد أن لم يكن لها وجود في أعيانها، ثم إنها ارتبطت بالموجد لها ارتباط فقير ممكن بغني واجب، فلا يُعقل لها وجود إلا به سبحانه وتعالى لأن تقدّمه عليها أمر وجودي، ولو كان العدم أمر يشار إليه لكان الممكن صادراً عن الله تعالى، فيكون صادراً عن موجد إلى موجد"^(٢).

وخلاصة القول أن موقف ابن عربي هذا يدعونا إلى البحث عن مصدر آخر للخلق والإيجاد، حيث أن الصادر الذي عبّر عنه كان مجازياً، فلا بد أن تكون فكرته عن الفيض أو التجلي تتضمن طريقة للخلق فيها كرم الحق وفضله في إيجاد الخلق فكيف صور هذا الأمر؟ وبماذا استبدل فكرة الصادر بمعناها المحدد لديه؟.

أ- الفيض^(*) أو التجليات (أو قضية الخلق في مذهب ابن عربي):

أول ما يتبادر إلى الأذهان هو التفرقة بين مصطلحي الفيض والتجلي. كأن نقول مثلاً: الفيض عند الفلاسفة أفلوطين قديماً والفارابي وابن سينا وأخوان الصفا والسهورودي عند فلاسفة الإسلام هو أن المخلوقات تصدر عن الواحد أو الخالق صدوراً غير مباشر - أي عبر متوسطات بين الخالق والمخلوقات.

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٣٩.

(٣) هو تجلي الحق المستمر في صور العالم المحسوس حيث يقول: "والحق تعالى وهاب على الدوام، فياض على الاستمرار، والمحل قابل على الدوام"، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٧).

أما التجلي فيستخدم عند المتصوفة ومعناه أن المخلوقات تصدر صدوراً مباشراً إنها تجليات للذات الإلهية- تلغى فيها الوسطة بين الله والمخلوقات. ويتخذ ابن عربي نهجاً خاصاً في تحديده لمعنى الخلق، فهو لم يتبع الطريقة الأفلوطينية في جعل الموجودات يفيض بعضها عن البعض الآخر، ولم يقل بالخلق من العدم وأن الموجود خلق من عدم بعد أن لم يكن، وهو ما قال به تلامذته من بعده ومنهم عبد الكريم الجيلي، ولم يقل بالصدور على طريقة إخوان الصفا، بل نجده قد وضع لنا صورة أدق في تحديده لمعنى الخلق، ذلك أن الخلق كما يراه ناتج عن افتقار الخلق إلى الحق في إيجاده على صورة ما من الصور، فكان للحق في ذلك غاية في خلقه للخلق على هذه الصورة، كما أن للخلق أيضاً غاية في وجوده، وبهذا تكون "المشيئة الإلهية" هي الفاعلة لكل أمر في مراد الحق، فعمت رحمته الخلق بإيجادهم، وذلك بسرّيان الروح الإلهي في هذه الموجودات وتخلّلها فيها، فأوجدها على صورة الحق وذلك بتجليه لها حسب أسمائه الحسنى. فلا بد والحالة هذه من أن نوضح دور المشيئة الإلهية وكذلك الإرادة الإلهية في عملية الخلق بما يتناسب ومنطق مذهبه في وحدة الوجود.

لما كان الفقر هو الصفة التي تميز بها الخلق عن الحق، بل لما كان الخلق مفتقراً في وجوده إلى الحق، فإن هذا الإيجاد لدى ابن عربي لم يكن إيجاداً من العدم، بل إنه تجلي الأسماء الإلهية التي فاضت على الموجودات بوجودها. ولقد درج غالبية الفلاسفة المتصوفين على معالجة القضايا الصوفية معالجة فلسفية، فصوروا قضية الخلق تصويراً أبعدهم عن روح التصوف، لاستعمالهم ألفاظاً كالفيض والصدور والتجلي وما إليها من ألفاظ استعاروها من نظرية أفلوطين في الفيض^(*)، ولكن لما كان مذهب ابن عربي في مقدمة المذاهب الصوفية في الإسلام فهو يحمل طابع وحدة

(*) الفيض عند أفلوطين: أول ما فاض عن الواحد هو العقل الأول ثم توالى الفيوضات في نظام تنازلي حتى انتهى الأمر بالعقل الفعال آخر العقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل ما يحتوي عليه فلك ما تحت فلك القمر. (أنظر أبو العلا عفيفي، التعليقات على الفصوص، ص ١٧٨).

الوجود التي يبدو أنها لا تتفق ونظرية الفيوضات الأفلوطينية رغم استعماله كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات في تعبيره عن هذه القضية، إلا أن الفيض له عنده معنى يختلف تماماً عنه لدى أفلوطين. ومما يراه في هذا المجال أن الوجود فائض عن الواحد متجل في صور أعيان الممكنات التي لا تنتهي، وبهذا المعنى الذي أراده لم يجد حرجاً في القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد خلافاً لما كان عليه الفلاسفة المشاؤون من المسلمين في القول بنفي صدور هذه الكثرة عن الواحد، على حين أنه يرى أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة في الوجود الخارجي. وبهذا رد فكرة الفلاسفة القائلين "أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" بل قال أن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح المهمة(*) وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبياء والأولياء، بل وروح كل موجود حيث أنه لا موجود إلا وله روح. وبعبارة أدق فأن ما يراه ابن عربي أنه قد صدر عن الواحد الحق كل شيء لأنه حقيقة كل شيء، والمتجلي في كل شيء، وهو إذ يبين لنا في مذهبه مدى افتقار كل شيء في وجوده إلى موجد قوي قادر فعال لما يريد، فهذا هو المنطلق الذي بدأ منه ابن عربي عرضه لقضية الخلق، وفي مقالته عن افتقار كل شيء إلى الله. فهو يستند في ذلك إلى إظهار مدى افتقار كل شيء إلى صورة العبودية الحق التي يتميز بها الحق عن الخلق، بل وينفرد بها أيضاً، لأن كل ما سوى الله هو محل جريان القدرة الإلهية وتصريفات الحق له، فيفتقر إلى كل شيء، فإنه في الواقع ما يفتقر إلا إلى الله، ولا يرى أن شيئاً يفتقر إليه في نفسه، فتظهر عندها المساواة الحق بين الموجودات من حيث افتقارها جميعها إلى ممد لها في وجودها، يقول: "فما خلق الله العالم على قدم واحدة إلا في شيء واحد وهو الافتقار، فالفقر له ذاتي والغنى له أمر عرضي، ومن لا علم له يغيب عنه الأمر الذاتي له بالأمر العارض، والعالم المحقق لا يزال الأمر الذاتي له في كل شيء وفي نفسه مشهوداً له دائماً دنيا وآخرة، فلا يزال عبداً فقيراً تحت إمرة

(*) الأرواح المهمة: أي الأرواح الهائمة، ج هَيْم وهَيْام: المتحير، ونقول تهيم تهيماً فلاناً: حمله على الهيام. ونقول استهيم فواده: ذهب فواده وخُلب عقله من الحب أو غيره فهو مستهيم الفؤاد.

سيده لا يستغني في نفسه عن ربه أبداً^(١) ومن هنا جاء قوله تعالى تشريفاً لجميع الموجودات وشهادة لهم: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله»^(٢) فالفقراء الذين يعينهم هنا هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث أن ذلك الشيء هو "مسمى الله".

ولما كان الله هو الموجد لكل شيء، فإن الحقيقة كما يراها ابن عربي تأبى أن يفتقر إلى غير الله. وقد أخبر تعالى أن الناس جميعاً فقراء إلى الله على الإطلاق، وأن الفقر حاصل منهم، وهذه إشارة إلى تجلي الحق وظهوره في صورة كل موجود لأنه هو الغني المطلق. لهذا فإن الحق قد ظهر في صورة كل ما يفتقر إليه فيه. وعليه فلا يفتقر إلى الله إلا الفقراء إليه بهذه المثابة. أما ما عدا هؤلاء فهم يفتقرون إلى كل شيء. ويعزو ذلك الفقر الكلي إلى انشغال الناس بما دون الله، فقال: "الناس محجوبون بالأشياء عن الله، وهؤلاء السادة ينظرون الأشياء مظاهر الحق تجلي فيها لعباده حتى في كل أعيانهم، فيفتقر الإنسان إلى سمعه وبصره وجميع ما يفتقر إليه من جوارحه وإدراكاته ظاهراً وباطناً، وقد أخبر الحق في الحديث الصحيح "أن الله سمع العبد وبصره ويده"^(٣) فما افتقر هذا الفقير إلا إلى الله في افتقاره إلى سمعه وبصره، فسمعه وبصره، إذن مظهر الحق ومجلاه"^(٤) فهذا هو حال الفقراء إلى الله كما يصورهم ابن عربي، وليس ما يتوهمه من لا علم له بطريق القوم، فالفقير من افتقر إلى كل شيء وإلى نفسه ولا يفتقر إليه شيء، وهذه أسنى الحالات لإظهار الذلة والانكسار والعبودية لله متأثراً بمقالة أبو يزيد^(٥) "يا رب بماذا أتقرب إليك؟ قال بما ليس لي: الذلة والافتقار"

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٤٨٩-٤٩٠.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

(٣) الحديث: أخرجه ابن عربي في مشكاة الأنوار، رواه البخاري وأحمد والترمذي وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين، الحديث صحيح ثابت والحديث كما روي: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها والرجل التي يمشي بها.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢١.

(٥) البسطامي (أبو يزيد)، (١٨٨-٢٦١هـ) طيفور بن عيسى البسطامي أبو يزيد، ويقال بايزيد، زاهد مشهور كان ابن عربي يسميه أبا يزيد الأكبر، نسبته إلى بسطام أصله منها ووفاته فيها، ربما كان أول من قال بمذهب الفناء. (ابن خلكان وفيات الأعيان ج١، ص ٢٤٠، السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، ص ٦٧-٧٤، المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، طبع منه الجزء الأول في مصر ١٩٣٨، والثاني ١٩٦٣، ج١، ص ٢٤٢، أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء، مصر، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م، ج١، ص ٣٣).

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) أي لِيُذَلُّوا لي حتى يعرفون الأشياء فيُذَلُّوا لي، لا لمن ظهرت فيهم أو ظهرت أعيانهم بكونهم مظاهر لي. فوجودهم أنا وما يشهدون في أعيانهم سوى وجودهم^(٢).

ولما كان تعالى هو الوجود الحق، وحقيقته هي حقيقة الوجود كله، فإنه ما من أحد غني في وجوده عنه، بل الكل مفتقر إليه، والله غني عن العالمين. ويشرح النابلسي ذلك موضحاً بأن الله هو الوجود المحض، فالكل محتاج إليه لقيامه به فقال: "إنه تعالى هو الوجود، وكل شيء مفتقر إلى الوجود ومحتاج إليه ليظهر بالوجود، والوجود ظاهر بنفسه لا بشيء من الأشياء أصلاً، لأن الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية والمتجلي بها والمُظهر لها، والأشياء ليست هي الكاشفة عنه ولا المُظهرة له بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنها تسمى مظاهر باعتبار أنها أظهرته"^(٣).

هكذا يتبين أن الافتقار الذي يتصف به كل ما سوى الله هو افتقار للوجود بعد العدم لأن الموجود لا يتطلب الوجود إلا في حال عدمه لا في حال وجوده، ولذا كان الافتقار لكل ما سوى الله أمر ذاتي لا يمكن الانفكاك عنه ذوقاً وعلماً صحيحاً، والعالم كما يراه ابن عربي مفتقر بلا شك إلى الأسباب افتقاراً ذاتياً، وأعظم الأسباب له سببية الحق ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية كل إسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق فهو الله لا غيره.

وإذا تساءلنا مع ابن عربي قائلين: هل للحق سببية يفتقر العالم كله إليها، فإن الجواب بداهة هو بالإيجاب، ومتعلق ذلك أن افتقار العالم هو للأسماء الإلهية لأن كل إسم منها مجلى للحق يتجلى في الموجودات، وقد أشار إلى أن لكل إسم من أسماء الله تجلٍ خاص يتجلى به على عباده، فكان العالم كله بذلك صورة الحق، لأنه صادر عنه صدوراً مباشراً لا تعمل فيه لأي شيء خارج عنه. وهذا ما جعل نظرية الخلق عنده تميل إلى القول بالفيض، إذ أن الحق أفاض برحمته الوجود على الممكنات فأوجدها بعد

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢١.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٥٨.

أن كانت أعياناً غير معروفة في عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فكان بذلك أن كشف عن الكنزية الحقية المخفية، وكانت في ذلك إرادة الحق ومشيتته هي الفعالة لإخراج هذه الكنزية التي أرادها على هذه الصورة أو تلك. لذلك قال لا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية كل إسم يفتقر العالم إليه عالم مثله أو عين الحق فهو الله لا غيره، ولذلك قال: "يا أيها الناس أنتم الفقراء... والله هو الغني الحميد" (١) (٢).

ويذهب القاشاني في شرحه لهذا القول "بأن الممكن في ذاته مفتقر إلى أسبابه وأعظم الأسباب له سببية الحق لأنه يفتقر إلى الإيجاد والربوبية والخالقية وأمثاله، وهي لا تكون إلا بالأسماء لا في أعيانه، فإن الأعيان غنية في كونها أعياناً عن السبب. كذلك الأسماء الإلهية فهي ما يفتقر إليه العالم سواء كان ذلك الإسم المحتاج إليه من عالم مثله كاحتياج الإبن إلى الأب في وجوده ورزقه وحفظه، فإنها صور أسماء الحق ومظاهرها، أو من عين الحق كاحتياج الإبن في صورته وشكله وخلفته إلى الحق المصور الخالق وهو ليس من عالم مثله. فذلك الإسم المحتاج إليه هو الله لا غيره" (٣).

ويقصد ابن عربي بقوله هذا أن الحق هو العلة الأولى والأخيرة في كل ما يظهر من الوجود، لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه لأن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته، فهو غني عن العالمين أي عن كل صلة أو إضافة إلى الوجود الخارجي. وقد أنشد في هذا الشأن قائلاً:

الكل مفتقر، ما الكل مستغن
هذا هو الحق قد قلنا ولا نكني (٤)

فإذا كان في مقولته هذه ما يشير إلى الفقر المطلق لكل شيء، فإن الله مستثنى من ذلك لأن الله هو الغني عن العالمين. وقد رد الشعراني هذه التهمة عن ابن عربي مشيراً إلى

(١) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل اليوسفي، ص. ١٠٥-١٠٦.

(٣) القاشاني، شرح الفصوص، ص ١٤٨.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٦.

أن مثل هذا القول مدسوس على كتاب الفصوص وغيره من كتب ابن عربي، حيث يقول في موضع آخر من كتابه: «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»^(١) أي غني عن وجود العالم، لكن لما أظهر الله الأسباب ورتب ظهور بعضها على ظهور بعض زل نظر بعضهم فقال: إن الله غني عن وجود العالم لا عن ثبوته، ففهم بعض المقلدين من هذه العبارة رائحة الافتقار من حيث ترتيب الظهور مع غفلته عن كون ذلك فعل مختار في الأصل غني عن العالمين... فإنه لا يلزم من كون العالم ثابتاً في العلم الإلهي الافتقار إلى وجوده، فإن كان غنياً عنه وعن إيجاده لا يوصف بافتقاره إليه^(٢).

ولا بد من إزالة اللبس في فهم معنى الفقر وعدم إلحاقه بالحق تعالى، فهو غني دوماً عن العالمين، والممكنات هي المفتقرة دائماً إلى الوجود بعد العدم، لأن تعلق العلم بالعالم من حيث ثبوته فيه اكتفاء، ثم إن شاء الحق أوجده إلى عالم الشهادة، وإن شاء لم يوجده، فهو تعالى لا يوصف بالافتقار إليه بل هو مستغن عن وجوده، وما نسب إلى ابن عربي في قوله: "الكل مفتقر ما الكل مستغن" هو قول مردود، إذ أن ما ورد في الفتوحات المكية بهذا الصدد أنه لا يجوز القول أن الحق مفتقر في ظهور أسمائه وصفاته إلى وجود العالم لأنه الغني على الإطلاق، وهذا، كما يرى الشعراني، رد صريح على كل من نسب إلى الشيخ قوله: الحق تعالى مفتقر في ظهور حضرات أسمائه إلى خلقه، ولولا خلقه ما ظهر ولا عُرف^(٣).

وجملة القول أن الحق ليس بحاجة للتدليل على وجوده إذ أنه لا يُعلم بالدليل أبداً لكنه يعلم أنه موجود وأن العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص له عنه البتة مما يشير إلى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(٤). أضف إلى ذلك أن مرتبة الخلق أدنى من مرتبة الحق للتفاوت في الوجود ومدى احتياج العبد في إيجاده إلى الحق، رغم أن المخلوق كما يراه هو على صورة

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦ م.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٢.

(٤) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

خالقه، وأن الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق في ذاته. ومما يظهرنا عليه ابن عربي في هذا المجال أنه لا يريد بالمخلوق على الصورة الإنسان الذي قال إن الله خلقه على صورته، بل العالم الأكبر، ورغم أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كمالاته الأسماوية والصفاتية، لا يزال في المرتبة لا في الحقيقة دون الحق، متميزاً عنه فإن الحق من حيث ذاته "واجب الوجود لذاته" فهو غني عن العالمين، أي غني عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجي، في حين أن العالم الذي هو ظل الحق مفقود إليه في وجوده وفي كل صفة من صفاته التي يظهر بها، فالغني له دائماً الأولوية على الفقير، كما أن له صفة الفاعلية، وللمفتقر المفعولية، وقد سبق لابن عربي أن قال: "إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم"^(١).

ب- الفيض الإلهي:

لعل الفيوضات التي تكلم عنها ابن عربي ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة، في حين أنها في فلسفة أفلوطين سلسلة من الموجودات يفيض كل منها على الوجود السابق عليه، ويتصل به اتصال المعلول بعلة، وهو ما عرفه الفارابي بالقول: إن الفيض هو العقل الصادر عن الفاعل إذ أن واجب الوجود هو مبدأ كل فيض، ولكنه يرى أن الفيض إنما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير^(٢) وهو ما ذهب إليه إخوان الصفا في بحثهم عن قضية الخلق، ووجدوا أن الفيض هو وسيلة ذلك لا غير^(٣). وكل هؤلاء متأثرين بالأفلاطونية المحدثة.

لم يكن شأن ابن عربي في مقولته بالفيض شأن هؤلاء الفلاسفة، فهو لم يعتقد ما اعتقدوه من أن الفيض سلسلة في الموجودات، وأن كل ما فيها يصدر عن الفيض المتقدم عليه ويظهر كمالاته، بل يقول بأن هذه الفيوضات إن هي إلا أسماء لجهات

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص. ٩-١٠.

(٢) الفارابي، فصوص الحكم، مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، مخطوط ص ٢٨. (انظر حسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين، كتاب مؤلفات الفارابي، بغداد، وزارة الثقافة العامة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٤٠).

(٣) الدسوقي (عمر)، أخوان الصفا، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ص ٢٤٨.

مختلفة من الوحدة المطلقة، أي الذات الإلهية المطلقة التي لا تقبل التكثر بحال ما، فالواحد عنده ليس سوى هذه الذات الإلهية في إطلاقها وتجردها، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثّة في جميع الأشياء، وقد أشار في الفصوص إلى ذلك. يقول: "إن الله خلق العالم وأوجده في أول أمره وجود شبح مسوّى، كما يقول، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، فالأمر كله منه ابتدأه وانتهأه، وهذا الفيض الأقدس وهو ما يسميه ابن عربي بالتجلي الذاتي الذي يرجع إلى استعداد الذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم، وهناك صورة أخرى لتجلي الذات والعالم تجلياً راجعاً إلى استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض وهو ما يسميه ابن عربي "بالتجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل^(١).

وعلى الرغم مما يراه البعض من عدم وجود فكرة منظمة عند ابن عربي لشرح العلاقة بين الحق والخلق كما هو في فيوضات أفلوطين أو تنزلات الجيلي، فإنه يشير إلى هذا الفيض في كتابه فصوص الحكم إشارة واضحة إلى فيض الروح الإلهي على الموجودات لإيجادها بقوله: "ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه^(*)، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

(*) النفخ، يشرح بالي أفندي النفخ فيقول: هو إعطاء القابلية والاستعداد لا بمعنى استخراج الهواء من الجوف النافخ وإدخاله في جوف المنفوخ فإنه محال على الله. فالعالم المسوى بدون الروح الإلهي كالمرأة غير الصقيلة، وبالروح بمنزلة الصقيلة، فكما أن المرأة بسبب جلائها تقبل صور من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الإلهي يقبل التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه إليه في ذلك المحل (بالي أفندي، حل المواضع الخفية، هامش شرح القاشاني، ص ١٠).

أما القاشاني فإنه يرى أن معنى النفخ هو الظهور بتلك الصفة فما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، أي قبول الفيض الذي هو التجلي الدائم، (القاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠).

أما أبو العلا عفيفي فيرى إنه من شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد في الأمر المخلوق فتفيض عليه روح من الله عبر عنها بالنفخ، ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق والتهيؤ لقبول الفيض الوجودي ما وجد، (أبو العلا عفيفي، تعليقات على الفصوص، ص.ص ٧-٨).

المسواة لقبول الفيض، التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، فالأمر كله منه ابتداءً وانتهاءً "وإليه يرجع الأمر كله" كما ابتداءً منه، فافتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم "الإنسان الكبير"^(١).

وجملة القول إن معنى الإيجاد يرتبط بالفيض، إذ أن الإيجاد هو الجعل للموجود، والجعل للموجود في الخارج مفاضاً على الماهيات هو إخراج له عن حقيقته البرزخية، أما الوجود عينه فهو مفاض من تجلي الوجود المطلق ويكون ذلك بإشراق نوره على الماهيات واقتترانه بها، ذلك أن اقتران النور بالماهيات في انبساطه عليها يتعين بتعينات مختلفة بحسب استعداداتها الغير مجعولة. وإذا كان أفلوطين يرى أن الوجود هو مبدأ الوجود وواحد، وأنه كامل، ولهذا كله فهو فياض، وفيضه يحدث شيئاً آخر، وهو في هذا قريب مما قرره ابن عربي في مذهبه بأن العين واحدة وإن اختلفت الأحكام، كما أن كل إنسان يعلم في نفسه أنه صورة الحق، فاختلفت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود^(٢).

وعليه يمكن القول بأن الواحد هو مصدر الوجود، ومنه تم إنشاء الخلق، كما أن العدد منشؤه الواحد أيضاً، والحال كذلك أن الخلق لم يوجد دفعة واحدة، إنما نشأ عن الواحد الذي هو أصل الوجود، وقد أشار ابن عربي إلى ذلك بقوله: "ألا ترى الحق سبحانه أول ما خلق القلم أو العقل كما قال "ما خلق إلا واحداً" ثم أنشأ الخلق من ذلك الواحد، ثم يقبل الثاني لا من واجب الوجود، ثم يقبل التضعيف والتركيب في المراتب فيتسع اتساعاً عظيماً إلى ما لا يتناهى"^(٣). ويقترب ليبينتر من هذا المعنى في قوله بالفيض، إذ يرى أن جميع الذرات المخلوقة تتوقف على الله الذي يحفظها ويوجدتها

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٣٤.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٤٠٠.

باستمرار على نحو من الفيض، فليست الأشياء التي تظهر في العالم سوى الممكنات، وأفضل العوالم الممكنة هي التي تفيض عليها أنوار الذات الإلهية فتكسوها حلة الوجود^(١).

ولما كان المقصود من الفيض هو إيجاد الخلق على الصورة التي بينها، فما هو موقف ابن عربي من هذا الخلق والإيجاد، هل هو خلق من عدم أم من وجود؟. إن ما يمكن قوله أن نظرية وحدة الوجود عنده تفصح عن نفسها في قولها بالفيوضات أنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم، وهذا ما يراه، إذ يستحيل في اعتقاده أن يكون الوجود عن العدم، أي العدم المحض، وإنما أصل كل وجود وسبب كل موجود هو الفيض الإلهي المتصل اللانهائي وهو ما أطلق عليه إسم "الخلق الجديد" كما بينا من قبل، وذلك باستناده إلى قوله عز وجل: ﴿بَلْ هُوَ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٢)، وهو في هذا الموقف قد حول نظرية تجدد الأعراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الاتجاهات بينهما اختلافاً بيّناً. ولهذا فإن الخلق بمعنى الموجود من العدم لا محل له في نظرية ابن عربي إذ أن الخالق عنده ذات مطلقة تظهر في كل آن في صورة ما لا يحصى من الموجودات. أو هي الاعتبار التي تسمى أعراضاً أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة، أو تخلق خلقاً جديداً على حد قوله إذ يقول: "ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾"^(٣)»^(٤).

- تعقيب:

لم تقتصر فكرة الخلق لدى ابن عربي على مصطلح الفيض فقط، بل إنه أكثر من استخدام مصطلحات أخرى كالتجليات مثلاً، فقد تكون ذات دلالة أوسع وأقرب إلى معنى الخلق والإيجاد، لأن كلمة فيض إن دلت على شيء عنده فإنها تدل على فيض

(١) قاسم (محمود)، ابن عربي وليينتر، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ١٩٧٢، ص ١٨٠.

(٢) سورة ق، الآية: ١٥ ك.

(٣) نفس السورة السابقة، ونفس الآية.

(٤) محمود (عبد القادر)، مرجع سابق، ص ٥٠٧.

الموجودات بعضها عن بعض عن الفائض الأول، وهو مذهب أفلوطين، وذلك بعيد جداً عن روح مذهب في وحدة الوجود، فيمكن والحال كذلك أن يستعمل كلمة التجليات مكانها لأن الواحد الحق يتجلى - في نظره - في صور الموجودات ولا تفيض هذه الموجودات عنه إذ أنها تجليات لأسماء الذات الإلهية وصفاتها. فلو أننا دققنا في مذهب ابن عربي وما يحمله من طابع وحدة الوجود، وهو يعتبر مقدمة المذاهب الصوفية في الإسلام، نجد أنه لا يتفق تماماً ونظرية الفيوضات الأفلوطينية رغم استخدامه لكلمة الفيض وما يتصل بها من أمور أخرى. وهذا ما يدفعنا إلى عدم الجزم في القول بتأثير الأفلاطونية المحدثة في آراء ابن عربي، إذ أنها تقوم على نظرية الفيض التي تصور صدور العقل الأول عن الواحد، صدوراً محدوداً، على حين يقوم مذهب ابن عربي على نظرية أكثر اتساعاً واستيعاباً للموجودات وهي قوله "بالتجليات الإلهية" أي الموجود الواحد المتجلي في الموجودات المتكثرة مباشرة لا الفائض عن طريق الوساطات، وظهور الكثرة عن الواحد عنده حركة دائرية لا مستقيمة كما هي الحال في فيوضات أفلوطين. وما يطالعنا به ابن عربي يعطي صورة إجمالية لعملية الصدور أو الفيض هذه إذ أنه يصدر عن الواحد كل شيء، ويعود إليه كل شيء في حركة مستمرة لا نهاية لها، على أنه لا تلحق حلقة من حلقات سلسلة الصدورات بحلقة أخرى ولا تعود إلى الواحد، وهكذا تتباين النظريات وتختلف المذاهب حيث تبدو أصالة ابن عربي في فكرته المميزة عن سابقه، لقوله بالخلق والإيجاد بالتجلي وذلك باستخدام هذا المصطلح بمعناه الشامل.

- التجليات:

التجلي عبارة عن ظهور ذات الإلهية وصفاتها، وقد يكون (للروح) تجلٍ، وكل سالك لا يفرق بين تجلي الروح وتجلي الإلهية، والفرق بينهما أن تجلي الروح يكون متصفاً بوسمة الحدوث ولا يكون له قوة الإفناء... والتجلي الرباني بخلافه لأنه فيه يظهر فناء الفناء وتموت النفس بالكلية على ما قيل ويحصل طمأنينتها^(١).

(١) ابن عربي، تحفة السيرة إلى حضرة البررة، تحقيق محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ)، ص.ص ٨٨-٨٩.

فالتجليات بمعناها الكامل لدى ابن عربي إذن هي الخلق والإيجاد الدائم، ذلك أن للحق تعالى تجليين: تجلي في رتبة الإطلاق وتجلي في رتبة التقييد بعد خلق الخلق، وكذلك هو ظهور الحق في الصور المتعددة، ولكن هذا الظهور للذات لا يتكرر إذ أن الحق يتعالى عند المحققين أن يتجلى في صورة واحدة مرتين لأنه لا يتجلى في نفس الشيء تجليين ولا يتكرر مرتين، وذلك للإطلاق الذي هو عليه^(١) ولهذا يمكن القول بأن مظاهر الوجود المتكثرة وصوره المتعددة ليست إلا طائفة من المجالي التي تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً منها إلا ويشهد الذات فيها. كما يرى بأن الموجود في عالم الظواهر هو مجلى للواحد الحق، أو صورة جزئية للكل المطلق، فلا يقال في الموجود أنه الحق إطلاقاً وإنما يقال أن الحق تجلى في صورة من صورته التي لا تحصي، أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبداً، يقول ابن عربي: "ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية، فإنك إن نظرته به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظراً نفسه بنفسه، وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك، وإن نظرته به وبك فزالت الأحدية أيضاً"^(٢) ولهذا فإن الأحدية الذاتية لا يقع فيها التجلي أي أن الحق لا يظهر بأحدثته في أي شيء. ويشرح أبو العلا عفيفي ذلك موضحاً إذ يقول: إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك الخاص كان الحق هو الناظر لنفسه، وكان حكمك لا معنى له، وإن اعتبرت الوجودين - وهو معنى قوله إن نظرته بك - زالت الأحدية، وكذلك إذا اعتبرت الوجودين - وجوده ووجودك - وقلت إنك نظرته بك ثم به زالت الأحدية أيضاً^(٣).

ويعزو ابن عربي عملية الخلق كلها للتجلي الإلهي دون أن ينتقص منه شيئاً أو يكتمل له أي شيء. فهو ينزه الحق عن تحقيق أي صفة لم تكن له قبلاً، لأن الله كان ولا شيء معه، وكانت الصفات ملازمة له لزوماً كاملاً، لهذا كان موصوفاً لنفسه، ومسمّى قبل أن يُخلق الخلق بالأسماء جميعها التي يدعوه بها خلقه، ولهذا كانت عملية

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٦٩.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الإسماعيلي، ص ٩١.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٨٨.

الخلق إنفعالاً للإرادة الإلهية، فتجلت عن أول الموجودات التي كانت اللبنة الأولى في عمله الخلق، ويتضح هذا في قوله: "فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعَلَ عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية حقيقة تسمى الهباء^(*)، وهي بمنزلة طرح البناء للجص ليفتح به ما يشاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسهل بن عبد الله^(**) رحمه الله وغيرهما من المحققين أهل الكشف بالحقيقة. ثم إنه تعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده... وعلى حسب قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله... فلم يكن أقرب إليه قبولاً من ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ بالفعل، فكان مبدأ العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية ومن الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجليه..."^(١). فالنور إذن أولاً وآخرأ هو مصدر الوجود، وبه حصل التجلي، لأن الله في حد ذاته نور تجلّى لنفسه بنفسه، فكان عنه كل موجود، فبالنور الكوني والإلهي كان ظهور الموجودات التي لم تزل ظاهرة له في حال عدمها كما هي لنا في حال وجودها، فإذا كنا نحن ندركها عقلاً في حال عدمها وندركها عيناً في حال وجودها، فإن الحق يدركها عيناً في الحالين، فقال: "قلولاً أن الممكن في حال

(*) يعني بها ابن عربي المادة المحدثة التي خلق الله فيها صور العالم، فهي الجوهر المظلم الذي قبل صور أجسام العالم. وهو ما يسميها الفلاسفة الهيولى (في مقابل الصورة) تختلف في ماديتها عن الجسم الكل الموجود المتعين في أنها غير متعينة، جوهر يقبل المعاني، (فالهباء مادة صور أجسام العالم: فالهباء الذي فتح فيه صور أجسام العالم المنفعل عن الزمردة الخضراء، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ١٣٠).

وأشبهه شيء به الماء والهواء (لقبولهما التشكل) وإن كانا من جملة صورته المفتوحة (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٩).

(**) أحد أئمة القوم. لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع وكان صاحب الكرامات توفي كما قيل ثلاث وثمانين ومائتين وقيل ثلاث وسبعين ومائتين، (الرسالة القشيرية، ص ٢٤).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٥٤.

عدمه على نور في نفسه ما قبل الوجود ولا تميز عن المحال، فبنور إمكانه شاهده الحق، وبنور وجوده شاهده الخلق، فبين الحق والخلق ما بين الشهودين، فالحق نور في نور، والخلق نور في ظلمة في حال عدمه، وأما في حال وجوده فهو نور على نور لأنه الدليل على ربه^(١). ويقول شعراً:

أنظر إلى الكون في تفصيله عجباً ومرجع الكل من العقبى إلى الله
فالأصل متفق في الصور مختلف دنيا وآخره فالحكم لله
في الله من كونه مجلى لعالمه ولا يرى الكون إلا لله بالله
فاعلم وجودك إن الحق موجد ولكن بذاك على علم من الله^(٢)

وجملة القول إن الخلق بجملته مجلى للحق وليس شيئاً آخر، ولهذا نبّه إلى هذا الأمر، فكل مجلى للحق فيه جانب إلهي يكمن فيه، فيكون هو الناظر للوجود بعين ذاته، إذ أن الحق في تجليه للخلق يغلب الجانب الحقيقي على الجانب الخلفي حيث أن الحقيقة الوجودية لها وجهان وجه للحق وآخر للخلق، وهذا مذهب أهل الطريق في تعبيرهم عن تحققهم بهذا التجلي الدائم، ووجود الموجودات جميعها به لكن دون معرفة كيفية هذا التجلي، فهو أمر إلهي لا يعلمه إلا المتجلي فقط، ويجهل ذلك كله. ويشير ابن عربي في فتوحاته إلى ما جاء في قول الجنيد عندما سئل عن المعرفة والعارف فقال: "لون الماء لون إنائه، ولما قبل الماء هذا اللون صار في العين مركباً من متلون ولون وهو في نفس الأمر شيء آخر، فيعلم الماء ويعلم ذلك لون الإناء. هذا هو شأن التجليات في المظاهر الإلهية إذ أن العارف يدرك حقيقتها ذوقاً دون توقف"^(٣).

على أن هذه التجليات ليست نوعاً واحداً إذ أن هناك من التجليات ما له ظهور، ومنها ما يخفى على العقل إدراكها لأنها فوق طور إدراكه، لذلك يميز ابن عربي بين أنواع هذه التجليات ليقف على تجلي الأفعال وما ينشأ عنها من ظهور الكائنات فتجلي الأفعال إذن ينشأ عنه ما يمكن إدراكه ومعرفته وهي الكائنات التي تعبر في مظهريتها

(١) ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥١٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٦٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠١.

عن الذات فيقول: "أما التجلي في الأفعال، أعني نسبة ظهور الكائنات والمظاهر عن الذات التي يتكون عنها الكائنات وتظهر عنها المظاهر وهو قوله تعالى: ﴿هَـا أَشْهَدُكُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) فالحق سبحانه قرر في اعتقادات قوم وقوع ذلك، وقرر في اعتقادات قوم منع وقوع ذلك، وهو سبحانه قد ذكر أنه يتجلى في صور المعتقادات، فمن عرف أن أفعال نفسه وغيره مخلوقة لله مع أنه يشاهدها على قدرته ويعلم أنها عن القدرة الإلهية مع أنه لا يشاهد تعلق قدرته أو قدرة غيره بمقدوره حالة إيجاده وإبرازه من العدم إلى الوجود يمنع أن يتجلى الحق في الأفعال إلا على حد ما وقع هنا فمنع وقوع هذا التجلي"^(٢).

كذلك يميز ابن عربي بين المجالي بحسب استعدادها إذ أن التجلي في كل موجود هو على قدر الاستعداد الأزلي لذلك الموجود لا يغير ذلك سؤالاً ولا دعاء. لذلك فإن الصوفية عموماً، وأصحاب فكرة وحدة الوجود خصوصاً يعتبرون الكون هو تجليات الإله الحق الذي تتجدد في كل لحظة. وقد ظهرت هذه الصورة عند المتصوفين الذين يعتقدون أن الكون كله ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية، كذلك فإن المخلوقات ليست إلا تجليات الذات الإلهية، وهذا ما يوجد ضرورة عند ابن عربي والحلاج والجنيد وغيرهم، وتؤدي بدورها إلى نظرية الاتحاد، ويعني بها الاندماج بين الخالق والمخلوق والحلول القائم على اختفاء الإنسان وتلاشيهِ واتحادهِ كاملاً مع الله^(٣). ويحاول عبد الغني النابلسي توضيح معنى الإيجاد للإنسان، نافياً الحلول والاتحاد مع الذات الإلهية أي حلول الحق في العبد أو الاتحاد معه، لأن الله يتعالى أن يحل في شيء أو يحل فيه شيء، فالأشياء جميعها معدومة هالكة ولم تشم رائحة الوجود، لأن الوجود قديم حق، ويتعالى ويتقدس أن يحل في هذه الأشياء أو يتحد بها، وإنما أظهر تجليه عليها، فلما رأت تجليه توهمت أنها موجودة معه بوجود آخر غير

(١) سورة الكهف، الآية: ٥١ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠١.

(٣) هويدي (يحيى)، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٥م، ص ١٨٠.

وجوده، وهي موجودة به لا معه فالوجود له، والماهيات والمقادير والكيفيات والصور لها لا له، فهي على ما عليه من العدم، وهو على ما عليه من الوجود^(١). أما من حيث اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات فهي ليست غير تنوعه، إذ أن الحق الظاهر هو عين كل شيء، وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابت، فإنه عين ظاهر صورته في الدنيا، والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كل زمان الذي هم فيه في لبس، وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا، ويكون التجلي الإلهي له دائماً بالفعل، فيتنوع ظاهره في الآخرة كما كان باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الإلهي، فكل ظاهر في العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة إلهية، لأنه لا يتجلى للعالم إلا بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت. وقد وصف الحق نفسه على ألسنة رسله بما وصف به العالم كله قداماً بقدم، وفي ذلك يقول شعراً:

فعين الخلق عين الحق فيه فلا تنكر فإن الكون عينه
فإن فرقت فالفرقان بادٍ وإن لم فاعتبر فالبين بينه^(٢)

وقد حدد ابن عربي طبيعة هذه التجليات بعدم التناهي إذ لا بداية لها ولا نهاية، وإن تاهت الأعمار في الدنيا فلا نهاية لها في الآخرة^(٣). فإذا كان إيجاد الخلق على هذه الصورة من التجلي بعد أن لم يكن، فما الغاية إذن من هذا التجلي؟.

يطلعنا ابن عربي هنا على السر الكامن وراء الخلق والإيجاد بالتجلي، فمما لا شك فيه أن لكل خلق غاية، والحق لم يوجد الكائنات إلا لغاية، ولما كان الحق غنياً عن العالمين فهو ليس محتاجاً إلى عبادته سوى في تقديسه وعبادته، كذلك ليكشف عن الكنز المخفي في ذاته وليعرف بأسمائه وصفاته، ولهذا كانت هذه الحياة للأشياء ذاتية لأنها عن التجلي الإلهي للموجودات كلها، ولأنه خلقها لعبادته ومعرفته، إذ أن الذات مجهولة

(١) النابلسي (عبد الغني)، خمرة الحان ورنّة الألعان، شرح رسالة الشيخ أرسلان، مخطوط،

مكتبة رياض المالح، دمشق، ورقة ٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦١٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٢٢.

لا تُعرف ولا يعرفه أحدٌ من خلقه إلا بتجليه له فيعرفه بنفسه حيث أنه لا طاقة لمخلوق في معرفة الخالق والكشف عن ذاتيته إلا بالتجلي لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَآهَ مِنْ لَدُنَّا حَمْلًا﴾^(١). فليس لتجليه حدود يقف عندها، وتجلياته كما تبدو في ترقٍ دائم لأن الخلق متجدد دائماً، وفي كل آن، والتجديد ظاهر فيما لا يتناهى من صور الممكنات التي يتحقق فيها وجوده "فالتجلي الدائم أبداً مُشَاهِدٌ لكل الموجودات ظاهراً ما عدا الملائكة والإنس والجن، فإن التجلي لهم الدائم، إنما هو فيما ليس له نطق ظاهر كسائر الجمادات والنبات"^(٢).

ويضيف ابن عربي مبيناً دور الحق تعالى في هذا التجلي الدائم أنه لا يتخلّى عن الكائنات لتسييحها وحمدها له، وهي الغاية الرئيسية لخلقها وإيجادها فقال: "فالحق على الحقيقة هو مدبر العالم كما قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمُورَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾"^(٣) يعني الدلالات على توحيدِهِ فيعطي كل خلق دلالة تخصّه على توحيد موجدِهِ. وفي هذا المجال نراه يميز بين نوعين من التجلي: تجلي غيب وتجلي شهادة، فتجليه الغيبي هو تجليّه لذاته في ذاته في الصور المعقولة لأعيان الممكنات، وتجليه الشهادي هو تجليّه وظهوره في صور أعيان الممكنات الموجودة في العالم الخارجي، فقال: "أن الله تجليين، تجلي غيبي وتجلي شهادي فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه: "هو"، فلا يزال "هو" له دائماً أبداً. فإذا حصل له هذا الاستعداد تجلّى له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له كما ذكرناه، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَمْحَطَ بِكُلِّ شَيْءٍ خَلْقِهِ﴾"^(٤)^(٥)، ويرى أبو العلا عفيفي أن هذين التجليين هما هذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان، وهما أيضاً المرموز إليهما

(١) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٨٨.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٢ م.

(٤) سورة طه، الآية: ٥٠ ك.

(٥) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشعبي، ص.ص ١٢٠-١٢١.

بالإسمين الإلهيين: الأول والآخر، والظاهر والباطن، عالم الغيب والشهادة، ولما كان الضمير "هو" يشير إلى المفرد التائب كان رمزاً على عالم الغيب ولا يطلق "هو" على عالم الشهادة لأنه كثرة مظهرية لا ذات واحدة. كما أنه لا يقال على أي موجود من الموجودات إنه هو الحق^(١). وفي هذا ابتعاد عن القول بالفيض لدى ابن عربي على مذهب الفلاسفة الأفلوطينيين، بل يقول بالإيجاد والخلق فيما ذهب إليه من القول بالتجلي.

هكذا فإن التجليات جميعها ليست سوى المظاهر الإلهية، لا تُعلم ولا تُدرك إلا بالصور التي يقع فيها التجلي، لأن الصور هي محل لظهور المظهر وفيها تقع الرؤية منا على المظاهر، ومن هنا كانت هذه المظاهر مقيدة بالصور ليكون الإدراك منا بمناسبة صحيحة. والمقصود من ذلك كله حصول الفائدة به وبما يكون منه، إذ أن للحق تجليين في القلوب، فأحدها هو التجلي في الكنائف، وهو تجليه في الصور التي تدركها الأبصار والخيال، أي التي عُرفت بالمظاهر إذ لا تُعرف هذه التجليات إلا من مظاهرها، والصور هي عين هذه المظاهر التي تتمثل فيها الموجودات جميعها، ولكن كيف تبدو صورة هذا التجلي؟ وما الطابع الذي طبعت به؟.

ما يمكننا قوله أنه لما كان كل موجود في عالم الظواهر مجلى أو مظهر للواحد الحق، أي أنه صورة جزئية لكل المطلق، فلا يقال فيه أنه الحق، إنما يقال أن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى. ولهذا يستند الصوفية في حديث الخلق على القول: "خلق الله آدم على صورته"^(٢) ذلك أن الصورة المتجلى فيها الحق على آدم هي صورته الإلهية، وهي المرآة التي تعكس فيها صور الموجود برؤية الحق لذاته بذاته في مرآة الوجود، فتكون مظهراً من مظاهره الوجودية. كذلك فإن ابن عربي شأنه شأن الصوفية الآخرين في ما يثبت فكرته عن صورة الحق المتجلية في صورة الخلق ما جاء في قوله عز وجل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^(٣) أي ما

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على الفصوص، ص ١٤٥.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٨٤ ك.

يعمل إلا ما يشابهه في الشكل. وقد عمد إلى تأويل الآية بما يتفق وعقيدته فقال: "ذلك الذي ظهر منه يدل على أنه في نفسه عليه، والعالم كله عمل الله، فعمله على شاكلته، فما في العالم شيء لا يكون في الله، والعالم محصور في عشر لكمال صورته، إذ كان موجوداً على صورة موجد، فجوهر العالم الذات الموجودة وعرض العالم لصفاته، وزمانه لأزله، ومكانه لاستوائه، وكمّهُ لأسمائه وكيفه لرضاه وغضبه، ووصفه لكلامه، وإضافته لربوبيته، وإن يفعل لإيجاده وإن يفعل لإجابة ما سأل، فعمل العامل على شاكلته"^(١).

أما عن سرّ الجمال الذي انطبعت به صور الموجودات جميعها، فذلك لكونه تعالى جميلاً إذ أنه تسمى بالجمال الإلهي، ووصف نفسه تعالى كما جاء على لسان رسوله ﷺ "إن الله جميل ويحب الجمال"^(٢) فما ثمّ إذن إلا جمال يظهر بإظهار الحق تعالى له في صور الموجودات جميعها على حبه لها، ولهذا نفى القبح عن الحق ووصفه بالجمال لما وصف به تعالى نفسه وبما أوجده فقال: "فما ثمّ إلا جمال، فإن الله ما خلق العالم إلا على صورته، وهو جميل، فالعالم كله جميل، وهو سبحانه يحب الجمال، ومن أحب الجمال أحب الجميل، ومن أحب الجميل أحب العالم"^(٣). فالعالم كله جمال ذاتي وحسنه عين نفسه إذ صنعة صانعه عائدة عليه، ولهذا هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المحققون، وقيل عنه أنه مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته، فهو المتجلي في كل وجه والمطلوب من كل آية، والمنظور إليه بكل عين، والمعبود في كل معبود^(٤).

وجملة القول إن العالم وجه من وجوه الحقيقة تنعكس عليه صور الحق، وهو الوجه الأول منها، فالحق والخلق (العالم) إذن وجهان لحقيقة واحدة إن بدت في

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٧٢.

(٢) الحديث: رواه أحمد عن أبي ریحانة، ومسلم والترمذي عن ابن مسعود، وأبو يعلى عن أبي سعيد والطبراني عن أبي إمامة وابن عمر وجابر، (كشف الخفاء، الجزء الأول، ص ٢٢٤).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧١٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٧٠.

ظاهرها فهي خلق، وإن بدت في باطنها فهي حق، فالحق هو هوية العالم ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾^(١) حقيقة وكشفاً، ومن هنا صحَّ في الذات ما قاله أبو مدين حين سئل: بما عرفت الذات فقال بجمعها بين الأضداد من حيث هو الأول والآخر والظاهر والباطن لتجليه تعالى في كل صورة ومظهر، وعليه يمكننا القول أن ابن عربي لم يعط هذه القداسة للصورة التي وُجد عليها الخلق إلاّ لأنها على صورة من أوجدتهم، وهي من قِبَل النَّفْسِ الإلهي، إذ أن العالم فيما أعطاه الكشف ظهر من نَفْسِ الرحمن، فهو بهذه الصورة هو الجوهر الهولاني^(٢)، ولهذا كان من مستلزمات النَّفْسِ الإلهي أن يقبل صور العالم، ولا ظهور لها إلاّ به، فيقول: "فلهذا أخرج العالم على صورة من أوجدتهم، وليس إلا النَّفْسِ الإلهي... فمن أراد أن يعرف النَّفْسِ الإلهي فليعرف العالم، فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر منه، أي أن العالم ظهر من نَفْسِ الرحمن الذي نَفَسَ الله به عن الأسماء الإلهية وما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتَنَّ على نفسه بما أوجده في نَفْسِهِ، فأول أثر كان للنَفْسِ إنما كان في ذلك الجنب ثم لم يزل الأمر يُنَزَّل بتنفيس العموم إلى آخر ما وُجد"^(٣). يقول شعراً:

فالكل في عين النَّفْسِ كالضوء في ذات الغلس^(*)...
ولقد تجلّى للذي قد جاء في طلب القبس

ويعقب ابن عربي على ذلك بالرد على من يُنكر فكرة إيجاد الله للصور على شاكلته فيصفهم بأنهم ممن ليست لهم القدم في العلم بالله "فلا يعلم أن الله تجليات في كل نَفْسٍ ما هو على صورة التجلي الأول، ولما غاب عنه هذا الإدراك ربما استضاء تجلياً ودام عليه شهوده، والطبع يطلبه بحقيقته فيدركه الملل، وهو عدم احترام للجنب الإلهي "فإنهم في لبس من خلق جديد" مع الأنفاس، ولا ثقل عن الأمر ليس كذلك، فإن هذا من الأسرار الغامضة الإلهية التي قد حُجب عن إدراكها خلقاً كثيراً من أهل أرباب فتوح المكاشفة، فكيف حال غيرهم فيها"^(٤).

(١) سورة هود، الآية: ١٢٣.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٤-١٤٥.

(*) الغلس: هي ظلمة آخر الليل (المنجد)، فصوص الحكم، ص ١٤٥.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٣٠.

وهكذا يسير ابن عربي قُدماً في مذهبه فيرى أن العين الوجودية واحدة مهما تعددت وجوهها، وتجلي الحق لا نهاية له عنده يقول: "فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها، فالأمر لا يتناهى من الطرفين، هذا إذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به إلى غير ذلك من القوى ومحلها الذي هو الأعضاء لم تعرف فقلت الأمر حق كله أو خلق كله، فهو خلق بنسبة، وهو حق بنسبة والعين واحدة، فعين صورة ما تجلى عين صورة من قَبْلِ التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له"^(١).

وما دام الخلق سلسلة من التجليات الإلهية، وكل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى وهو الفناء، ويكون في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء، فهل يقتصر وجود الخلق على تجلي الحق له فقط كي يوجد؟ أليس للمشيئة الإلهية دورها في هذا الإيجاد؟ وهل لإرادة الحق أثر في إيجاد الخلق بالتجلي والظهور؟.

- المشيئة الإلهية:

يفرد ابن عربي للمشيئة الإلهية دوراً هاماً في فعل الخلق ووقوعه، فمما يراه أن فعل الخلق لا يتم إلا بالمشيئة الإلهية إن شاءت أوجدت وإن لم تشأ فلا خلق ولا إيجاد. ولما كانت الألوهية لها أحكامها ونسبها وإضافاتها، فإنها معنية بأمر الخلق والإيجاد، فتكون والحالة هذه لها شأنها في وجود العالم إذ أنه لا تحقق للخلق ولا تقرير للأشياء إلا بالمشيئة الإلهية فلها التصرف والحكم، بل الأمر بيدها أولاً وآخراً، فإرادة الله ومشيئته حصل وجود العالم بعد أن لم يكن، يقول: "أنظر في وجود الخلق تجده عن إرادة الحق"^(٢) ويتمثل ذلك في قوله: "لما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يُظهر له نفسه في صورة

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الشعبي، ص ١٢١.

(٢) الشعراني، الكبرى الأحمر، ص ٢٠.

يعطيها المنظر فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له، وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلّوة^(١). ويرى القاشاني في معنى المشيئة الإلهية هنا وعلاقتها بالخلق بأنها اقتضاء الذات لما يقتضيه العلم، فهي لازمة لجميع الأسماء لأن كل إسم إلهي هو الذات مع صفته، فمقتضى الذات لازم لكل إسم، ولهذا قال من "حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء"، أي لما شاء مشيئة أزلية نافذة في جميع الأسماء بحسب تطلّب الكل أي الذات مع جميع الأسماء (أن يرى أعيانها) بظهورها، وظهورها اقتضاؤها لوجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان، ولهذا قال (وإن شئت قلت أن يرى عينه) لأن أعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات والنسب، فالوجود الحقيقي المطلق المقوم لكل شيء الذي هو الحق تعالى إذا ظهر في الممكن تقيد به وتخصص بالمحل فكان ممكناً من حيث التخصيص والتقييد^(٢). ويزيد أبو العلا عفيفي على ذلك بأن الحق شاء أن يرى أعيان أسمائه أي أن يرى تعيناتها في الوجود الخارجي، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى النحو الذي ظهر عليه، وكشف عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب والإضافات، وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله^(٣).

والمشيئة والإرادة يستعملان في اللغة على سبيل الترادف كما يستعملان بمعنيين مختلفين في اصطلاح ابن عربي والحلاج من قبله، فهما من ناحية أنهما صفتان للذات الإلهية متحدتان، ولكنهما مختلفتان من حيث الفعل، فالمشيئة مرادة للغاية الإلهية. والأمر الإلهي التكويني الذي يتعين به كل شيء على نحو ما هو عليه، في حين أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شيء من الأشياء أو عدمه بعد إيجاده. فالمشيئة إذن في مذهب ابن عربي الجبري أشبه شيء بالقانون العام للوجود، أو بمجموعة

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الآدمي، ص ٤٨.

(٢) القاشاني، مصدر سابق، ص. ٨-٩.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص. ٦-٧.

قوانين الوجود التي تتعلق بماهيات الأشياء، فوجود الأشياء على نحو ما هي عليه أو عدم وجودها إطلاقاً يتعلق بالمشيئة، على حين أن وجود شيء من الأشياء في العالم الخارجي أو انعدام وجوده بعد أن يوجد متعلق بالإرادة، وهذا هو الفرق بين الإثنين كما يفهمه جامي في شرحه^(١) وفي ذلك يقول شعراً:

مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهي المشاء
يريد زيادة ويريد نقصاً وليس مشاءه إلا المشاء
فهذا الفرق بينهما محقق ومن وجهه فعينهما سواء^(٢)

ويشرح القاشاني قوله هذا أنه لما كانت الإرادة لا تتعلق إلا بالإيجاد أي بمعدوم يريد إيجاده لأن تأثير الأسماء الإلهية إنما هو في المعدومات لإيجادها لقوله ﴿إِذَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرْغَمْنَاهُ﴾^(٣) والمشيئة من حيث كونها عين الذات، ولا بد لكل إسم من الذات كانت عين الذات من وجه وأعم منها من وجه لأنها تتعلق بالإعدام أي بوجود يريد إعدامه كقوله ﴿إِنْ يَشَأْ يُضْهِكُمْ وَيَآبِئْ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٤) فقال: "مشيئته إرادته أي هما متحدان في التعلق بالفعل والإيجاد" فالمشيئة هي عين الإرادة، والفرق بينهما أن المشيئة عين الذات وقد تكون مع إرادة وبدونها، والإرادة من الصفات الموجبة للإسم المرید، فقد تتعلق بإرادة الزيادة وهي الإيجاد. وقد تتعلق بالنقص وهي الإعدام، وليست المشيئة في القسمين إلا المشيئة بخلاف الإرادة فإنها لم تتعلق في القرآن إلا بالإيجاد^(٥). ويقول الجرجاني في تعريفاته عن المشيئة والإرادة أن مشيئة الله عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم. فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام

(١) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٨٧.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٤) سورة فاطر، الآية: ١٦ ك.

(٥) القاشاني، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

الآخر^(١). وينفرد ابن عربي في تحديد مفهومه للمشئئة بما يتفق ومنطق مذهبه مبيناً حدودها في إطار البحث في الخلق والإيجاد، فيرى "أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عزّ وجل وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلاّ الله في نفس الأمر لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو حكم المشئئة الإلهية لا علم حكم الشرع المقرر"^(٢). فالمشئئة كما يراها "سلطانها عظيم ولهذا جعلها أبو طالب"^(٣) - المكي - عرش الذات لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشئئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا هو المسمى بالمعصية، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني. فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشئئة، فوَقعت المخالفة من حيث أمر الوسطة فافهم. وعلى الحقيقة فأمر المشئئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل ألا يكون..."^(٤).

فالمشئئة إذن بهذا المعنى وكما يراها أبو طالب المكي هي القوة الإلهية التي تقتضي بأن يكون كل ما في الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذي هو عليه، فهي في الحقيقة عين الله، أو هي القوة الخالقة السارية في الوجود بأسره، والظاهر في صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون، هي الحقيقة أو الشيء في ذاته أو المطلق في اصطلاح بعض المحدثين، أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية في صورة العالم الخارجي الذي يطلق عليه الصوفية أحياناً إسم العرش.

وقد ربط ابن عربي بين المشئئة والقدرة وعلاقتها بالخلق على صورة ما من صور الارتباط بين الإيجاد والخروج من عالم الغيب، ورؤيته للمشئئة على هذا النحو تُظهر ما للقدرة من تعلق بالأمر الإلهي الذي يصدر عنه أمر الوجود للموجودات الممكنة، وقد كشف عن دور العقل في إدراك الأمور على حقيقتها، كذلك فعل التكوين

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٧.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الداودي، ص ١٦٥.

(٣) هو محمد بن علي (ت، عام ٣٨٣، ببغداد)، وصاحب كتاب قوت القلوب.

(٤) ابن عربي، المصدر السابق، الفص الداودي، ص ١٦٥.

وعلاقته بالمشيئة الإلهية فيقول: "دل الدليل العقلي على أن الإيجاد متعلق بالقدرة، وقال الحق عن نفسه أن الوجود يقع من الأمر الإلهي فقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) فلا بد أن ننظر في متعلق الأمر وما هو، وما هو متعلق القدرة من تجمع السمع والعقل فنقول الامتثال قد وقع بقوله: "فيكون" والمأمور به إنما هو الوجود... فتعلق الخطاب بالأمر الإلهي لهذه العين المخصصة بأن تكون، فامتثلت فكانت، فلو لم يكن للممكن عين ولا وصف لها بالوجود يتوجه على تلك العين بالأمر بالوجود لما وقع الوجود"^(٢).

وعليه فإن العالم كله بما فيه من الموجودات بل والأشياء جميعها هي في نظر ابن عربي فيها من روح الله بمقدار ما استوعبت من ذلك النفخ الذي يقول فيه الحق ﴿فَنفُخُهَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾^(٣) ولذا فقد ظهرت النفوس المدبرة في الأجسام المنفوخ فيها من ذلك الروح الإلهي، وتفاضلت فيما بينها بفضل ذلك النفخ لما فيه من أسرار الوجود، فتسوية النشأة الإنسانية وكل ما أنشئ في الوجود من أجسام العالم الطبيعية والعنصرية قد عدلها الخالق على الترتيب الذي تقتضيه الحكمة، فكانت تسوية الأجسام هي تهيئة لقبول ما يريد أن يهبه الخالق في نفخه فيه من الروح الإلهي، نفخ فيه من روحه فظهر فيه نفساً مدبرة لذلك الهيكل ولهذا قال: "أن للنفوس الأثر في الهياكل بحكم التدبير ولا تقبل من التدبير فيها من هذه النفوس إلا بقدر استعدادها..."^(٤).

وهكذا يصور ابن عربي استمرارية عملية الخلق والإيجاد والافتقار الدائم إلى الخالق الذي أعطى الخلق الحياة بالنفخ فكان وجود كل موجود بسريان الروح الإلهي فيه، وعلى الوجه الذي أوجده عليه الحق تبعاً لاستعداده لهذا الروح واستيعابه له وقابليته لهذا النفخ، فكان بذلك وجود كل من الموجودات طبيعياً وعنصرياً. وهكذا فإن عملية الخلق والإيجاد أو الإبداع تبدو كعملية مرتبطة بالمشيئة الإلهية إلى أبعد حد،

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٢٤.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٩١ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧٢٤.

كما أنها في نفس الوقت تتوقف على القدرة والإرادة الإلهيتين يقول: "فقد أعطى العالم الإيجاد، فهو يوجد بعضه بعضاً إيجاد الآلات بيد الصانع، ألا ترى أن الصانع بالآلة لا يصنع ما لم تكن الآلة، وأن الآلة لا أثر لها في المصنوع ما لم يحركها الصانع، فتوقفه عليها توقفه عليه، فلا يقول له "كن" حتى يريد، فهي إشارة ومن ذلك الشأن في الشأن.

الشأن ما نحن فيه فهو يخلقه وليس يخلق شيئاً ليس يعلمه
بِذَا أَتَانَا كِتَابُ اللَّهِ يَعْلَمُنَا فَمَنْ تَفَكَّرَ فِيهِ فَهُوَ يَعْلَمُهُ^(١)

وجملة القول إن عملية الخلق عملية متكاملة مترابطة لا انفصام بين بُعد من أبعادها ولا حد من حدودها. فهي عملية مستمرة لا تتوقف طالما أن الإرادة الإلهية متى أرادت وشاءت أن تحدث أمراً ما فإن القول "كن" يحدث ذلك الأمر بالمشيئة الإلهية. فيوجد العالم أو الخلق إيجاد شبح مسوّى لا روح فيه، فيكون كالمرآة غير مجلوة إلى أن ينفخ فيها الحق من روحه فيكون الخلق.

وهكذا فالحق هو الخالق وهو النافخ، والخلق هو المنفوخ فيه من روح الله، وكل هذا لا بد أن يكون بالمدد الإلهي، إذ أن المدد الإلهي متعلق بأمر الخلق لما يضيفه عليه من القوة والثبات والتمكّن، فما علاقة المدد الإلهي بأمر الخلق؟.

- المدد الإلهي:

لما كان افتقار الخلق إلى الحق قائم وحاجته إليه في إيجاده دائمة، فإن الإمداد الإلهي للموجودات لا ينقطع، فهو تعالى الممدّ لكل موجود بوجوده، ولولاه لظل في حكم الغيب أو العدم ولم يظهر فيه حكم الوجود، لهذا تظهر الاستمرارية في الخلق بإمداد الحق له دائماً أبداً لأن وجوده أزلي أبدي، وفي حال التقصير يكون ذلك من جانب القابل لا من جانب الممدّ. وقد يمتنع الإمداد من جانب الحق وذلك لحكمة أرادها لذلك القابل، فهو سبحانه العالم بمصالح الخلق، ولهذا نبّه ابن عربي إلى عدم التعيين في الطلب من الحق فقال: "ينبغي للعلماء بالله أن لا يعينوا عند سؤالهم حاجة بعينها، وليسألوا ما لهم فيه الخير من غير تعيين. فكم من سائل عيّن فلما قُضيت حاجته

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٥١.

لحكمة يعلمها الله، أدركه الندم على ما عيّن وتمنّى أنه لم يعيّن، فالإمداد تنفس روحاني^(١).

فإذا علمنا معنى الإمداد الإلهي على هذه الصورة لدى ابن عربي وكيفية مدّه للموجودات من جانب الممد، نراه يميز بين أنواع من هذا الإمداد الذي يخصّ الحق به الخلق بحيث يظهر أثر ذلك في عملية الخلق، فهو من جانب إمداد طبيعي، ومن جانب آخر مُزاد. فالإمداد الطبيعي ما تمسّ الحاجة إليه لقوام ذاته ودفع ألم يقوم به. والمُزاد ما يزيد على هذا مما لا يحتاج في نفسه إليه. كذلك الإمداد المُزاد على قسمين: وهو ما يمد به الحق مما لا يحتاج إليه الغير، وفيه يقول الله آمراً نبيه ﷺ: ﴿وَقُلْ رَجِعْ إِلَىٰ آلِهَتِكُمْ﴾^(٢) فيقول: "إن كان إمداد من الله لهذا العبد ليمدّ به يعلم الله أنه يحتاج إليه ليشرّف الوسطة بذلك، فيجد من العبد في نفسه علماً لا يقتضيه كمال حاله، فيعلم أن المراد به التعليم والإمداد للغير"^(٣) وقد ذهب ابن عجيبة^(٤) في شرحه على حكّم ابن عطاء الله، ما ذهب إليه ابن عربي في مذهبه عند جعل الإمداد لقوام ذات المخلوق، والقوام بمعنى قيام الموجود بالحق نتيجة الإمداد له، وهو ما رمى إليه ابن عجيبة من إظهار قيمة هذا الإمداد من حيث هو نعمة يُنزلها الله على الموجودات فيكون قوامها به تعالى. وإن كانت نعمة الإيجاد هي الإظهار من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، أو من عالم الأمر إلى عالم الخلق، أو من عالم التقدير إلى عالم التكوين، فيكون بذلك إيجاد الخلق، وقد حدد نعمة الإمداد بقوله: "وأما نعمة الإمداد فهي قيامه تعالى بالأشياء بعد وجودها، وإمداده إياها بما يقوم به بنيتها، وهاتان النعمتان عامتان، واختص الإنسان بما اجتمع فيه من الضدين وهما النور والظلمة، واللطافة والكثافة... وقوله: أنعم عليك بالإيجاد وثانياً بتوالي الإمداد، فأشباحنا مفتقرة في كل لحظة إلى نعمة الإمداد بعد نعمة

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٢٦.

(٢) سورة طه، الآية: ١١٤ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٢٦.

(٤) ابن عجيبة الحسني (أحمد بن محمد)، كتاب إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الجزء الأول والثاني، طبعة أولى، مصر، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م، ص ١٤٤ وما بعدها.

الإيجاد... فالبدن قائم بالروح، والروح أمر من أمور الله، وكل شيء قائم بأمر الله، فافتقار البشرية للروحانية حاصل على الدوام. فالكون كله قائم بأمر الربوبية ومظهر من مظاهرها لا قيام له بدونها^(١). ويتفق هذا القول وما ذهب إليه أبو مدين أستاذ ابن عربي حين قال: الحق سبحانه مستبد، والوجود مستمد، والمادة في عين الجود، فإذا انقطعت المادة انهدّ الوجود. ويفسر ابن عجيبة هذا القول بأن الحق مستبد أي قائم بنفسه، وظهور تجلياته مستمد من باطن صفاته، ومادة للأشياء كلها من عين الجود وهي نعمة الإيجاد والإمداد، فإذا انقطعت المادة اضمحلت الأكوان، فلو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته، ففاقتك أي افتقارك أيها الإنسان لك ذاتية أي أصلية حقيقية.. إذ كل لحظة تفتقر إلى من يمدك بالوجود^(٢) فإلى أي حد يتفق ابن عربي في تحديده لمادة الإمداد مع القولين السابقين؟.

الواقع أن ابن عربي متسق ومنطق مذهب، إذ يجعل من النور الإلهي مصدراً للإمداد، ولظهور كل موجود، ويتفق والحال هذه مع ابن عطاء الله الذي أقرّ بالنور الإلهي مصدراً لظهور كل موجود كذلك، فإذا كان قول ابن عربي في هذا الصدد "بأن الله نور وبه الظهور" وقوله: "إنما اختصت الملائكة بالقوة لأنها نور، وأقوى من النور فلا يكون لأن له الظهور وبه الظهور وكل شيء مفتقر إلى الظهور، ولا ظهور له إلا بالنور في العالم الأعلى والأسفل لقوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣). وقيل لرسول الله ﷺ "أرأيت ربك فقال عليه السلام.. نوراني أراه"^(٤). ولما كان الظل لا يُثبت النور والعالم ظل الحق، والحق نور، فهذا يفنى العالم عن نفسه عند التجلي، فإن التجلي نور^(٥).

ولكن ما الغاية من إمداد الخلق بهذا المدد الإلهي؟ وما الأسباب الداعية إليه؟.

(١) ابن عجيبة (أحمد بن محمد)، كتاب أيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٣) سورة النور، الآية: ٣٥ ك.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦١٣.

- الغاية من الخلق:

إن للحق تعالى غاية في كل ما صدر عنه من فعل الخلق، فإيجاده للموجودات ليس عن عبث إنما لحكمة شاءها الحق فكانت أمراً مفعولاً. فإذا محّصنا في أقوال ابن عربي وآرائه، واستندنا إلى نصوصه ومؤلفاته، لوجدنا الكثير مما ينبئنا بمراده من أقواله، فهو يذكر في كتابه "فصوص الحكم" أن غاية الحق هي رؤية نفسه في صور مجاليه المتعددة، حيث تتجلى أسماؤه وصفاته، ذلك أنه "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سرّه إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة، فإنه يظهر له نفسه في صور يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له..."^(١) ومعنى ذلك أن غاية الخلق أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها أسماؤه وصفاته أو بعبارة أخرى: يرى نفسه في مرآة العالم، ففي هذه المرآة أي العالم تجلى الوجود الإلهي وبالعالم عرفت صفات الله وأسمائه أي عرفت ألوهيته^(٢) فوجود الخلق إذن دليل على وجود الحق. كذلك فإن الحق هو عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق، ولكن العالم كما يراه ليس سوى تجلي في صور الأعيان الثابتة، فيكون الحق والحال هذه عين الدليل على نفسه.

وقد كشف ابن عربي عن سرّ هذا الخلق والحكمة من إيجاده حيث شاء الحق أن يظهر الخلق عامة، والإنسان خاصة ليُعرف وليرى نفسه في صور تجليات أسمائه وصفاته في مرآة العالم، أو في الوجود الخارجي، فيظهر في الوجود على ما ظهر، وعلى النحو الذي هو عليه، فكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن النسب والإضافات وذلك في تقديدها وتعيتها لا في إطلاقها وتجردها^(٣).

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الآدمي، ص ٤٨.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٧.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، مدخل إلى التصوف، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

وقد أورد في فتوحاته ما يشير إلى هذه الكنزية معتمداً على الكشف عن صحة هذا الحديث غير الثابت نقلاً عن رسول الله ﷺ عن ربه عز وجل قوله: كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق...^(١) ويطلعنا ابن عربي على لسان الحقيقة الإلهية إلى ما يشير إلى هذه العلاقة بين كنزية الحق وعدم معرفتها إلا بوجود الخلق ومدى الترابط بين الطرفين من حيث أنهما وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة فقال: "فلا أعرف إلا بك كما لا تكون إلا بي، فمن عرفك عرفني. وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف، فإذا دخلت جنة نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفت حين عرفت ربك بمعرفتك إياها فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت وهنا يقول:

فأنت عبدٌ، وأنت ربٌّ لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحله من سواء عقد^(٢)

فالمعرفة المتبادلة المثناة بين الحق والخلق تظهر واضحة، ويظهر مدى ترابطها فيما بينها وتوقف إحداها على الأخرى. وقد حدد أبو العلا عفيفي هاتين المعرفتين اللتين يشير إليهما ابن عربي: فهي أولاً معرفة الحق عن طريق الخلق، وهي التي يسميها ابن عربي معرفة به من حيث أنت، وهي معرفة الفلاسفة والنظار والمتكلمين، وثانياً معرفة الحق عن طريق الخلق في الحق وهي التي يسميها ابن عربي "معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت" وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية، ففي المعرفة الأولى يتأمل الإنسان في نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود، فبقيت على صفاتها التي هي الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك، فالوجود الإنساني على هذا النحو ممكن، لذا يلزم أن يكون وجود الحق واجباً لذاته، ووجود الإنسان متغير فإن فيلزم أن يكون وجود الحق أزلياً غير متغير^(٣).

(١) الحديث: قال السخاوي في المقاصد: ليس من كلام النبي ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وسبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الإسماعيلي، ص ٩٢.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ٩١.

وجملة القول أن غاية الحق من الخلق هي المعرفة الذاتية لقدسيته تعالى وكشف كنزيته فكونها موجودة في ذاتها وهي الوجود القديم لا يكفي، لذلك أكمل الحق مراتب الموجودات ورتب المعرفة بحيث لا يخفى على أحد، ولما كان له الكمال الذاتي فهو ليس بحاجة للكمال، إنما للمعرفة فقط، ولهذا جاء القول في كشف الكنزية بأنه خلق الخلق ليعرفوه لا ليكمل هو سبحانه في ذاته، تعالى الله عن ذلك، فهو يعرف نفسه بنفسه فبقي من مراتب المعرفة أن يعرفه الكون فتكمل المعرفة، ولهذا أوجد الخلق وأمرهم بالعلم به^(١).

ولما كان ذلك كذلك، فإن الصورة في تحديد الغاية من الخلق تختلف بين ابن عربي وغيره من الفلاسفة كأخوان الصفا مثلاً حيث أخفق هؤلاء في تحديد ذلك في محاولتهم الإجابة على سؤال: لِمَ خلق الله تعالى العالم فقالوا: لأن الله حكيم، وخلق له للعالم حكماً، وجعل الحكمة عن الحكم واجب، وبواجب الحكمة خلق العالم،^(٢) وقد أخفقوا وقالوا فمن لم يفهم ما وصفنا ينبغي له أن يقنع بما قالت الفلاسفة من أن العالم معلول وعلته الباري^(٣)، على حين وضّح ابن عربي المقصود والغاية من هذا الأمر إلى أبعد حد يحتمله مذهبه التصوفي في وحدة الوجود، وبهذا يظهر لنا مدى ثبات موقفه وموقف أتباعه من بعده من أصحاب مدرسة وحدة الوجود القائم على الكشف والمعرفة.

ولكن ماذا يعني ابن عربي بالخلق، وما المقصود بكلمة الخلق كما ترد في أقوال ابن عربي؟.

- معنى الخلق:

يميز ابن عربي بين مفهومين للخلق لكل منهما دلالة على معنى خاص بها، فهو إما بمعنى الإيجاد وهو من الوجود، وإما بمعنى التقدير. وقد يكون له معنى آخر وهو معنى الفعل، وبهذا تتعدد مفاهيم الخلق عنده، ويستند في ذلك إلى قوله عز وجل: ﴿مَا أَشْهَدُكُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤) وقد يكون بمعنى الخلق مثل قوله تعالى:

(١) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، ص ٢٧.

(٢) الدسوقي (عمر)، أخوان الصفا، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٤) سورة الكهف، الآية: ٥١ ك.

﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾^(١) وهو يرمي في تحديده لهذا المعنى إلى التأكيد على وجود الأعيان الثابتة الموجودة في علمه تعالى، أي في عالم الغيب قبل وجودها في عالم الشهادة وذلك بتقدير الله تعالى لها أن توجد على هذه الحالة أو تلك، فوجود الأشياء في علمه تعالى إذن ليست دليلاً قاطعاً على أنه يقول بقدوم العالم كما قال الفلاسفة من قبل، إنما قوله إشارة إلى تقدير الله للموجودات جميعها الوجود في علمه في عالم الذرّ قبل أن تصبح موجودات محسوسة فيقول: "إن الحق يقدر الأشياء في الأزل ولا يوجد في الأزل لأنه محال من وجهين: الأول أن الحق تعالى لا يكون موجداً إلا بالإيجاد، ولا يوجد ما هو موجود لأنه يلزم تحصيل حاصل، فلا يوجد إلا ما هو معدوم، وما هو معدوم يستحيل أن يتصف في الأزل بالوجود لأنه موصوف بإيجاد موجد أوجده، فيستحيل أن يكون أزلياً، وهو موجود مستفاد من موجد وهو الله تعالى. والوجه الثاني أنه لا يمكن أن يقال إن العالم موجود في الأزل، لأن الأزل نفي الأولية والله هو الموصوف بالأزلية، فيستحيل أن يكون العالم أزلياً لأنه يرجح أن يقال: أن العالم يستفيد الوجود من الحق وغير مستفيد منه وهو تناقض... قال والحق سبحانه وتعالى يقدر الأشياء أزلاً ولا يقال يوجد في الأزل"^(٢) وعليه يكون تعارف القوم على تسمية الخلق بالتقدير من باب الاستعارة من القدر حيث يقول تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٣). ولهذا اعتبر ابن عربي أن الخلق لم يوجد إيجاداً مباشراً وفي الزمن عينه، بل هو مقدور سابقاً، موجود في علم الله وهو العلم الغيبي. يقول:

الخلق تقدير وليس بكائن	والمبدعات هي التي تتكون
الروح والكلمات شيء واحد	والحق فيه هو الذي يتعين
فالعالم التحرير ليس بثابت	في حاله فمقامه يتلون
فلذلك أعطى كل شيء خلقه	وهذاكم لكلامه فتبينوا

(١) سورة لقمان، الآية: ١١ ك.

(٢) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٦٧ وما بعدها.

(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩ ك.

(وانظر عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، ص ٣١٦).

لو لم يكن عين الكلام وجودنا لم نغتمه فلم تلذّ الأعين
 بفنون أسماء الله قلوبنا وتوجهات الحق بي تتفّن
 فجميع ما جئنا به إن كنت ذا فهم وتحقيق به تتيقن^(١)

فيتبين لنا من هذا القول مدى مخالفة ابن عربي لأقوال الفلاسفة بقدّم العالم، بل تأكيده في مذهبه الروحي على وجود الممكنات في عالم سابق على وجودها العيني كأعيان ثابتة في العلم الإلهي فقط يقول: "إن الله قدّر الأشياء علماً، ثم أوجدها حكماً، وجعلها طرفين وواسطة جامعة للطرفين، لها وجه إلى كل طرف من تلك الواسطة البرزخية، إن شاء الإنسان الكامل فيجمع بين التقدير وهو العام وبين الإيجاد وهو خاص مثل قوله ﴿تَتَدَفَّخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي﴾^(٢) فهو أحسن الخالقين تقديراً وإيجاداً"^(٣). وقد كان هذا القول منشأ خلاف بينه وبين أهل النظر في موقفهم من قضية الخلق والإيجاد، يقول: "قمن لا يرى الفعل إلا الله ثم يفرّق بين الحق والخلق بأن يجعل للخلق وجوداً في عينه، وللحق وجوداً في عينه، لم يعلم أحسن الخالقين إلا تقديراً لا إيجاداً. على حين أن أهل الله لا يرون في الوجود إلا الله وأحكام أعيان الممكنات في عين وجوده وهو النظر التام الذي لا يُنال بالشهود وهو قول النبي ﷺ من عرف نفسه عرف ربه، أي من عرف نفسه أنه لم تزل عينه في أحكامها عرف ربه بأنه الموجود في الوجود، ومن عرف أن التغيرات الظاهرة في الوجود هي أحكام استعدادات الممكنات عرف ربه بأنه عين مظهرها، فالناس بل العلماء جميعهم على مراتب في ذلك"^(٤). إذن فالأمر كله راجع إلى وجود الله تعالى عند الجميع - المحققين وعلماء الرسوم - فوجود الله هو الوجود، والوجود كله بلا وجود الله عدم صرف. ذلك أن وجود الله تعالى به وجود كل شيء على معنى خلق وجود كل شيء وفرضه وتقديره

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص. ٥٥٣ - ٥٥٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٠ م.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ١٣٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ١٣٣.

قولاً بإثبات الصفات لله تعالى على حد ما يقوله علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف^(١).

وجملة القول أن ما يراه ابن عربي هو أن مردّ كل أمر من إيجاد أو خلق أو تقدير فهو إلى الله تعالى، لأن الحكم للألوهية في ذلك، فإن المتوجه على إيجاد كل ما سوى الله تعالى هو الألوهية بأحكامها ونسبها وإضافاتها، وهي التي استدعت الآثار، فإن قاهراً بلا مقهور، وقادراً بلا مقدور صلاحية ووجوداً وقوة وفعلاً محال^(٢).

ولما كان مردّ كل أمر إلى الله فإن أمر الخلق مناط به تعالى وتقدير وجوده على الصورة التي يشاءها، والموجودات جميعها تجليات أسمائه وصفاته لذا فلا سبيل لإيجادها من عدم، فكيف أثبت ابن عربي ذلك؟.

- نفي الوجود من العدم؟

لما كان الإيجاد عند ابن عربي يعني تجلّي الحق بأسمائه وصفاته، وأن وجود الموجودات جميعها ليس سوى تجليات ناتجة عن ذلك الأمر، ثم إنها لما وجدت من النفس الرحماني على الصورة الموجودة لها، فهو إذن يستكشف القول بالخلق من العدم، لأن من تمثلت فيه - كما يرى - الصورة الإلهية ووُجد بفضل التجلي الإلهي يترفع عن الغياب في غياهب العدم، بل لا بد أن يكون له وجود بأي نوع من أنواع الوجود وربما كان وجوداً في العلم فقط، لذلك فإن نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي تفصح عن نفسها في مذهب الفيوضات بأنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم لأنه يستحيل في اعتقاده الوجود عن العدم المحض^(٣) وإن كانت هذه النقطة موضع خلاف بينه وبين تلاميذه من بعده وخاصة لدى عبد الكريم الجيلي الذي يقرّ بالخلق من العدم كما سنبين فيما بعد، فإن ابن عربي كما يرى الباحثون يفرّق بين أنواع العدم، فمنه ما يصح له

(١) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزة حصرية، مطبعة

العلم، دمشق، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ١٥.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول المقدمة، ص ٥١.

(٣) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٠٧.

الوجود ومنه ما لا يصح له ذلك، فما صح له الوجود فهو العدم الظاهر وذلك تمييزاً له من العدم الباطن الذي لا يصح وجوده بشكل ما، ويعني بالعدم الظاهر "الممكن" والباطن يعني "المستحيل"^(١). ويحاول نفي التهمة التي ألحقت به لقوله بنفي الخلق من العدم وذلك بإظهار أنواعه المقبول منها وغير المقبول، وذلك عن طريق الكشف حيث تتفتح له رؤية الحقيقة كاملة فيقول: "أشهدني الحق مشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان وقال لي: من أنت؟ قلت له العدم الظاهر. قال لي: والعدم كيف يصير وجود، لو لم تكن موجوداً ما صح وجودك. قلت ولذلك قلت العدم الظاهر، وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده"^(٢).

ولما كان معنى العدم عند ابن عربي هو العدم الظاهر وليس العدم الباطن، فإنه يقف من العلماء والمحققين موقف المنتقد لهم لعدم تمييزهم لهذا العدم وخطهم لمعناه بأنه الشر المحض، وذلك لإطلاقهم هذه اللفظة دون توضيح معناها. وحقيقة الأمر لديه أن الله أخرج هذا العالم من حيّز الإمكان إلى حيّز الوجود الفعلي بعد خلقه ليكون خيراً محضاً، وذلك لأن الخير الذي أراده الله للعالم هو الوجود، ولهذا ينتهي ابن عربي إلى القول بأن العالم إنما وجد للسعادة، وإليها ينتهي أمره يقول: "ما أخرج الله العالم من العدم الذي هو الشر إلا للخير الذي أراده به وهو الوجود، فهو للسعادة موجوداً بالأصالة وإليها ينتهي أمره بالحكم"^(٣). لذلك اعتبر مقولة هؤلاء في العدم "بأنه شر جهلٌ وتجنّي على فكرته التي ينفي فيها الخلق من العدم بعد أن بين لنا معنى العدم بوجهيه الظاهر والباطن. ويبين الشعراني وجهة نظر ابن عربي حول هذا العدم فيقول: "ما قال بأن العدم شر إلا من جهل، فليس الشر إلا العدم الذي ما فيه عين، ولا يجوز على المتصف به كون، وليس هذا إلا المحال الذي هو شرٌّ محض على كل حال بخلاف العدم الذي يتضمن الأعيان"^(٤) فتبين أن ما يقصده في قوله بنفي الخلق من

(١) ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، مخطوط، برلين، (من مكتبة رياض المالح، دمشق)، لوحة ٨، ص ب.

(٢) المصدر السابق، لوحة ٨، ص ب، لوحة ٩، ص أ.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٩٥.

(٤) الشعراني، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٤٣-١٤٤.

العدم هو العدم المحض وليس العدم الإضافي أو العدم المطلق الذي ينتفي معه وجود أي شيء عنه، فالأعيان التي ذكرها هنا ليست سوى الممكن القابل للوجود بالتجلي والإيجاد من العدم الإضافي لأن العدم فيه أقوى من الوجود، فهو أقرب نسبة إلى العدم منه إلى الوجود، ولذلك سبق بالترجيح على الوجود في الممكن. كذلك فإن العدم حضرته لأنه الأسبق والوجود عارض، وهذا ما يثبت الدوام والاستمرارية للحق في إيجاد الخلق، وذلك لتلازم العدم للممكن وأنه سابق على الوجود. وقد وُصف الحق بديمومته وخلقه المستمر وذلك تبعاً للمشيئة الإلهية، فالحق إذن خلّاق على الدوام لأن العدم يحكم على صور الممكنات بالذهاب والرجوع إليه رجوع ذاتي فيكون حكم العدم والحالة هذه متوجّه على ما وُجد من الصور. وأما قوله على تعلق ذلك بالمشيئة الإلهية فيرى أنه سرّ من الأسرار الإلهية نبّه عليه تعالى بقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُضْهِبْكُمْ﴾^(١) وذلك من باب الإشارة إلى غوامض الأسرار لأولي الأفهام، إنه عين كل منوعات بكل حكم من وجود وعدم ووجوب وإمكان ومحال، فما تمّ عين توصف بحكم إلا وهو ذلك العين^(٢). كما تنطبق على هذا الخلق صيغة النفي لقوله: "إن العالم بأسره مُبدع من لا شيء، ولا يقال من عدم لئلا يظن أنه شيء بل العدم سابق لكل شيء من العالم"^(٣). فالعدم هنا إذن ليس شيئاً زائداً على الموجود، إنما هو نفي وجود عين ذلك الشيء، كما يرى بأن الوجود نفسه ليس بشيء زائد إنما هو إثبات وجوده في عينه، وعليه فإن الوجود والعدم عبارتان عن إثبات "عين الشيء ونفيه".

ولما كان العدم نسبياً بهذا المفهوم أي إضافي، وكذلك الوجود، فإنه يشير إلى ما يحتمله الشيء بعد إثبات وجوده أو عدمه، إذ يجوز عليه الاتصاف بالوجود والعدم معاً كما يقول. وذلك "بالنسبة والإضافة" يقول: "فيكون زيداً الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً. وهذا ما ينفي فعل الوهم والتخيل

(١) سورة فاطر، الآية: ١٦ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٠٠.

(٣) ابن عربي، شجون المسجون، لوحة ٢٢.

بأن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود المعدم إذ أنهما هما نفس الموجود والمعدم^(١).

بل يفرق ابن عربي بين العدم الذي ينفيه والعدم الذي يربطه بأمر الوجود، والمصدر الذي يرتبط به أمر الخلق والإيجاد وخروج الأشياء من العدم إلى الوجود فيقول: "ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من حال العدم إلى حال الوجود، وهذه الإضافة تقضي بأن يخرجها من الخزائن التي عنده، فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه، فما خلصت الأشياء إلى العدم الصرف بل ظاهر الأمر أن عدمها من العدم الإضافي، فإن الأشياء في حال عدمها مشهودة له، يميزها بأعيانها مفصلة بعضها عن بعض، ما عنده فيها إجمال... إنما هي إمكانات الأشياء ليس غير ذلك، لأن الأشياء لا خروج لها في أعيانها بل لها الثبوت، والذي استفادته من الحق الوجود العيني فتفصلت للناظرين... بوجود أعيانها، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلاً ثبوتياً. ثم لما ظهرت أعيانها وأنزلها الحق من عنده أنزلها في خزائنها فإن الإمكان ما فارقها حكمه... فمن رأى الأشياء ولم ير الخزائن ولا رأى الله الذي عنده الخزائن فما رأى الأشياء قط، فإن الأشياء لم تفارق خزائنها، وخزائنها لم تفارق عندية الله، والضمانر العندية الإلهية لم تفارق ذاته، فمن شهد واحداً من هذه الأمور فقد شهد المجموع.

عندية الله عين ذاته	فيها لأشياءه خزائن
ينزل منها الذي يراه	فهي لما يحتويه صائن
إنزاله لم ينزل به عنها	لأنه أعين الكوائن... ^(٢)

إذن فإن ما يبدو لنا أن ابن عربي لم يرفض فكرة الخلق من العدم على حد ما وصفه هنا بالعدم الإضافي، وهو ما اتفق على تسميته بالعالم الإمكان للموجودات أو الوجود العلمي، وفي هذا شيء من التناقض، إذ لو أخذنا الفكرة على معناها العام وهو نفي الخلق من العدم دون أن نرجع إلى ما فصله عن ذلك الأمر، ولو قصدنا بالعدم العدم المحض لا نتفى معه فعل الخلق لأنه يعتبر أن هذا مستحيل، فالعدم إذن ليس هو العدم

(١) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص. ٦-٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٢٥٥، (صادر)، ص ١٩٣.

المحض الذي يحول دون خروج الإمكانيات إلى الوجود الفعلي. وجرياً على عادته لم يأخذ ابن عربي الفكرة على ظاهرها، إنما أورد العديد من أفكاره حول الخلق من العدم كما جاء في مصنفاته المختلفة مثل قوله: "سبحان من أوجد من العدم موجوداً باقياً، وأبدع له علماً يصير فيه فانياً، وجعله من أول الإبداع مترقياً في العالمين دائماً سارياً، ينقله منه إلى عالم البقاء ثابتاً"^(١). وقوله في رسالة الأنوار أيضاً: "إعلم أن الناس قد خلقهم الله تعالى والمكلفين، وأخرجهم من العدم إلى الوجود ولم يزلوا مسافرين، وليس لهم حظّ عن رحالهم إلا في الجنة أو النار، وكل جنة أو نار بحسب أهلها"^(٢). ويذكر الشعراني في هذا الصدد ما قاله ابن عربي حول العدم: "إن العالم كله موجود عن عدم، ووجوده مستفاد من موجد أوجده وهو الله تعالى، فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود لأن حقيقة الموجد أن يوجد ما لم يكن موصوفاً عن نفسه بالوجود وهو المعدوم، لا أنه يوجد ما كان موجوداً أزلاً فإن ذلك محال، فالعالم كله قائم بغيره لا بنفسه"^(٣). كذلك ما جاء في قوله: "إن لله عناية بكل ما في الكونين، وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود برهان على أنه في منازل السعود"^(٤).

ولما كان العدم له الأسبقية على الوجود، فتقدّمه هذا له نعت نفسي يميزه عن الممكنات في حال عدمها، إذ يستحيل عليها الوجود أزلاً إلا بالأمر الإلهي فيقول: "... وكان تقدم العدم للممكنات نعتاً نفسياً لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً فلم يبق إلا أن يكون أزلي العدم، فتقدّم العدم له نعت نفسي، والممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها لأن الحقائق تعطي ذلك، فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود وما ثم إلا الله وهو عين الوجود وهو الموجود، ظهر تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقها فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدتها وهي على حالها من العدم، فإن لها الإدراكات في حال عدمها كما أنها مدركة للمدرك لها في حال عدمها، ولذا جاء في

(١) ابن عربي، شجون المسجون، لوحة ٣٥، ص أ.

(٢) ابن عربي، رسالة الأنوار، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٣.

(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٣٩.

(٤) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٣١.

الشرع إن الله يأمر الممكن بالتكوين فيتكون...^(١) إذن ما يقصده ابن عربي هو عدم تعطيل الإرادة والقوة الإلهيتين عن الإيجاد، بل يرى أن الخلق والإيجاد يكون من عالم الإمكان إلى عالم الفعل فيقول: "ما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم من الثبوت، فما تعدى حقيقته، ولا أخلّ بطريقته، فتسميته ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس كما قال تعالى ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢) ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(٣)﴾^(٤). ويشرح النابلسي ذلك القول بأن ما يرمي إليه في قوله "العدم" أنه يرى أن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، وأن العوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى^(٥) فوجوده تعالى هو القيوم على جميع الأشياء، الخالق لها والمقدر لها بقدرته وإرادته على ما يقتضي علمه سبحانه^(٦). هذا عين ما يراه ابن عربي إذ أنه يشير في مقدمة فتوحاته إلى العدم كأساس للوجود، والمقصود به ما رآه شارحوه بأنه العدم الإضافي، وهذا نقيض ما أشار إليه أبو العلا عفيفي بأنه العدم المطلق ويوافق فيه ابن عربي على ظاهره بعدم الخلق من العدم حيث يقول: الخلق ظهور الحق في أعيان الموجودات لا إيجادها من عدم^(٧) وفي هذا تعطيل لإرادة الإلهية ومخالفة لرأي ابن عربي الذي يعترف به ضمناً حيث جاء في مقالته عن التوحيد والخلق والإيجاد والقدرة الإلهية ما يبرر مذهب شراحه في أقواله، ويتبين ذلك من قوله: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه وعدم العدم وجود، فهو

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٢٥٥.

(٢) سورة الروم، الآية: ٦ ك.

(٣) سورة الروم، الآية: ٧ ك.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٦٠.

(٥) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود، مصدر سابق، ص ٨.

(٦) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٧) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

نسبة كون الأشياء في هذه الخزائن محفوظة موجودة لله، ثابتة لأعيانها غير موجودة لأنفسها، فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود، فإن شئت رجحت جانب كونها في الخزائن فيقول: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للنعيم بها، وإن شئت قلت أوجد الأشياء عن عدم، فهو الموجد لها على كل حال في الموطن، أي يظهر ما فيها لأعيانها^(١).

وللكرم الإلهي وعطاؤه أكبر الأثر في إيجاد الموجودات جميعها لذلك يربط ابن عربي خروج الموجودات من العدم إلى الوجود بالكرم الإلهي والعطاء الرباني فيعتبر هذا الوجود منة من الله وهبة لهم فيقول: "... لأنهم لو علموا أنهم ما خرجوا من العدم إلى الوجود إلا بالمنة والوهب، وهبه الله لهم فأوجدتهم، فلم يكن لهم تعمل في ذلك وهم في غاية الالتئاذ بوجودهم"^(٢).

وعليه يمكن القول بأن ابن عربي لم ينف الخلق من العدم، بل قال به مميّزاً بين العدم الإضافي والعدم الامتناعي المطلق، فيصور عملية الإيجاد بفعل كلمة التكوين "كن" وما لها من أثر في الإيجاد، فهي كلمة وجودية، وميز معنى العدم عن الوجود فيما عليه الأعيان وما يستوجبها إيجادها من فعل فيقول: "أنظر إلى كلمة "كن" في الوجود كيف ألحقت المعدوم بالموجود، ولا تتوجه هذه الكلمة على الموجود بالعدم، فإنه ليس لها في الردّ إلى القَدَم قَدَم لأنها كلمة وجودية تطلبها الربوبية، والعبودية محصول الأعيان في الأكوان، ولهذا يقال فيمن عدم: قد كان، والعدم لمنْ انعدم نفسانياً، والوجود كرم إلهي امتناني، والذي ذهب إليه أهل الكلام في هذه الأقسام أن انعدام العرض لنفسه لا الأجسام لكون الخالق خالقاً والعالم مفتقراً إليه على الدوام"^(٣) وإن صحّ القول أن ابن عربي قد أنكر العدم فعلاً فهو العدم المطلق، وهو مأخذ عليه إذ حامت حوله الظنون بأنه يقول بقدّم العالم لأن الموجودات جميعها كانت في الوجود العلمي قبل وجودها العيني.

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٤٧.

وإذا كنا نوافق رأيه بأنه ليس ثمة خلق من عدم، فذلك لأنه ردّ الأمر جميعه إلى الرحمة التي بها تم وجود كل شيء، ويعني بها منح الوجود من الله لأيّ موجود لقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) فقد ضمنها كل الموجودات حيث أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً فقال: "ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله الذي عمّت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه فأوجدتها، فذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً"^(٢).

فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذات وفي الأعيان جارية

مكاة الرحمة المثلى إذ علمت من الشهود مع الأفكار عالية^(٣)

وجملة القول أن ابن عربي قد جعل الرحمة مصدراً لهذا الإيجاد، وهذا يتنافى مع القول بالخلق من عدم المطلق، ولذا كانت إشارته إلى العدم بمعنى نسبي، وقد حدد هذا العدم بمفهومه الخاص والعام فقال: "الله تعالى أخرجنا من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فكنا نوراً بإذن ربنا إلى صراط العزيز الحميد"^(٤). فما طبيعة هذا الوجود الذي أخرجنا إليه هل هو قديم أو محدث؟ وما حقيقة الأعيان الثابتة في العلم الإلهي؟ وما مدى مشاركتها لقدم الذات؟ وهل هي محدثة أم قديمة؟.

ثالثاً: الحدوث والقدم (القول بالأعيان الثابتة):

يفرق ابن عربي بين الحدوث والقدم، فكل موجود إما أن يكون محدثاً وهو ما يعني به الخلق، وإما غير محدث وهو ما يعني به الحق أو الخالق، فإذا كان الخلق له صفة الحدوث فإن الخالق ينفرد بصفة القدم إذ كان ولا شيء معه، وقد أشار الجيد إلى هذا الأمر مبيناً صلته بالتوحيد ومميزاً للحدث من القديم فقال: "التوحيد إفراد الحدوث عن القدم"^(٥) فبين أن التوحيد إنما ميز بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق إذ

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦ ك.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الزكراوي، ص ١٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ١ ك، والآية تقول: ﴿لَتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾.

(٥) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، القاهرة، ١٣٤٩ هـ/ص ٨٨.

لا طاقة للمحدث على حمل مجال القديم كما لا طاقة للأنهار بحمل البحار، فإن البحر يُفني أعيانها سواء وردت عليه أو ورد البحر عليها، ولا يبقى لها إنما يشاهد ولا يميز^(١).

فهذه الصورة التشبيهية لدى ابن عربي يتمثل فيها مدى قصور الخلق واحتياجه إلى الحق إذ لا قدرة له على إيجاد نفسه لإمكانه، فالممكن محتاج دوماً إلى موجد يوجده لافتقاره الذاتي إلى الإيجاد، فإن الأمر راجع أبداً إلى الواجب الذي هو غني عن العالمين. ويبين لنا صفة هذا الارتباط بين القديم والمحدث ومدى افتقاره إليه فيقول: "لا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره، ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته، غنياً في وجوده بنفسه، غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما نسب إليه تعالى في كل شيء من إسم وصفة ما عدا الواجب الذاتي، فإن ذلك لا يصح للحادث وإن كان واجب الوجود، ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه"^(٢). وكل هذا نسبة إلى التباين القائم بين الحق والخلق، بين الله والإنسان من وجوه شتى: فمن وجه أولي كونه تعالى محدثاً - بكسر الدال - والعبد محدثاً - بفتح الدال - وكونه تعالى غنياً والعبد مفتقراً، كذلك فإنه تعالى مُعطي الوجود والعبد مُعطاه، ثم إنه تعالى واجباً والعبد ممكن. وكونه تعالى واجب الوجود لذاته، والعبد لغيره، فالاستناد إلى من ظهر عنه الحادث كما يراه يقتضي أن يكون الحادث على صورته، والمراد بالصورة هنا الصورة المعنوية المعقولة الصفاتية وهذا يعني أن يكون الحادث على صورة المحدث له فيما ينسب إليه، تعالى من وصف أو إسم لأن الظاهر في الحادث انعكاس أنوارها ورسوم آثارها ما عدا الوجوب الذاتي، لأن هذا لا يصح في حق الحادث وإن كان واجب الوجود، فوجوده ليس بذاته بل بغيره^(٣). وهكذا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٨.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٢-٥٣.

(٣) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٨٨.

تَنعَدَم النسبة بين القديم والحادث كما هو الأمر في أقوال ابن عربي، بل يزيد النابلسي توضيح ذلك بإظهار ما بين القديم والحادث من تباين من حيث الذات والصفات مهما كان ظهورهما بالوجود الواحد، وكون المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق، فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الوجود القديم أصلاً، فوجوده هو وجوده، وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجد القديم، فهما إثنان، والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد، هو للقديم بالذات والحادث بالغير، فالقديم موجود بوجود هو عين ذات القديم، وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديم هو عين ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به، فإن الوجود الواحد للقديم بالذات، وللحادث بالقديم لا بذاته، فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق، على وجه لا أعظم منه، وفي الحادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث أدنى من الوجه الأول دنواً صادراً من جهة القديم^(١).

وهكذا يساهم شراح ابن عربي في توضيح أفكاره في كل ما يبعد عنه تهمة الخلط بين القديم والحادث لقيام الحادث بوجود القديم لا بنفسه وهذا استناداً إلى قول الجنيد من قبله، إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً^(٢). فانعدام النسبة بين الوجودين القديم والمحدث يُظهر بُعد المقامين إذ لا صلة بينهما ولا اتفاق لافتقار العبد إلى خالقه دوماً. وقد عبر بلسان الإشارة بقوله: يا من يطلب القديم، أنت عديم، فقل لربك إنما نحن بك ولك خُلُقنا لنعبدك، وفي عبادتنا نشهدك، ثم على قدر الشهادة تنقصنا من العبادة^(٣). فهذا إقرار وقول صدق معبر عن كون الحادث ووجوده بخالقه لا بنفسه، ولهذا فهو يرى أن كل ما سوى الله تعالى حادث لم يكن ثم كان، سواء أكان أرواحاً أم أجساماً، فنفي الدليل بكون ما سوى

(١) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود، ص. ١٠-١١.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١١٩.

(٣) الشعراني، الكبرى، ص ١٢٨.

الله في كينونة الحق الواجب الوجود لذاته، فدوام الإيجاد لله تعالى، ودوام الانفعال للممكنات، والممكنات هي العالم، فلا يزال التكوين على الدوام، وفي هذا خلاف مع الأشاعرة وما يستدلون به على حدوث العالم، فهم وإن كانوا قد استدلوا على كل ما سوى الله بحدوث المتحيزات، وحدث أعراضها، فإن ما يراه ابن عربي أن هذا لا يصح حتى يُقيموا الدليل الكافي على حصر كل ما سوى الله تعالى فيما ذكره، على حين يسلم بحدوث ما ذكروا حدوثه ويوافقهم فيه موافقة كاملة^(١). ويُستدل على هذا الخلاف والمباينة في الموقف بقول ابن عربي عن ارتباط العالم بالله فيقول: "ارتباط العالم بالله ارتباط ممكن بواجب ومصنوع بصانع فليس للعالم في الأزل مرتبة وجودية، فإنها مرتبة الواجب بالذات، فهو الله تعالى ولا شيء معه سواء كان العالم موجوداً أو معدوماً، فمن توهم بين الله والعالم بوناً بقدر، وتقدم وجود الممكن فيه وتأخره فهو توهم باطل حقيقة له فلهذا نزعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعت إليه الأشاعرة"^(٢). وقد أيد الصدر القنوي موقف ابن عربي هذا وتابعه في رأيه، ويذكر الشيخ الكوراني^(٣) ما جاء على لسان الصدر بحدوث كل ما سوى الله، كل من وجوده منتج عن العدم فهو حادث لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم سبقاً حقيقياً لا يجمع المتقدم المتأخر فيكون حادثاً زمانياً موهوماً متأخراً وجوده عن أزل الحق تعالى، كما أنه لا يلزم من ذلك أن يكون حادثاً بالذات كما تزعم الفلاسفة، إنما يرى أن العالم كله لطيفه وكثيفه حادث حدوثاً مسبقاً وجوده بالعدم سبقاً حقيقياً^(٤). ويوضح ابن عربي ذلك عن طريق مثال حسي للدلالة على صدق مذهبه وذلك بنور الشمس وأشعتها، فشعاع الشمس ونورها تابع لها، فهو معلوم تابع في وجوده لوجود الشمس دون أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدماً زمانياً بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها، ثم يتبع ذلك بعده وحدة وجود الضوء حتى يتصور أن وجود الضوء تابع لوجودها

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٦.

(٣) الكوراني: برهان الدين بن أدهم بن حسين بن شهاب الدين الكوراني السهروردي السهراني.

(٤) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٦٥.

حادث عنها، وهكذا فإن الموجودات كلها المحدثات ما خرجت إلى الوجود إلا عن الله، فلهذا ترجع أحكامها إليه، ولم تنزل عنده، ذلك أن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدثات بذاتها لذا كان المحدث واجب الوجود بغيره. فكما أنه لا يكمل الوجود إلا بوجود المحدث ولا يمكن أن يعرف الشيء إلا نفسه أو مثله، فلا بد إذن أن يكون الموجود الحادث الذي يوجده الله تعالى للعلم به على صورة موجدته حتى يكون كالمثل له، ولما كان العالم صورة واجب الوجود بهذا المعنى، أحالنا الله في العلم به على النظر في الحادث بما فيه أنفسنا، وبذلك عرفناه واستدللنا عليه، وفي هذا يقول: فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، إلا الوجوب الخاص الذاتي^(١).

إذن فما من مُحدث للعالم إلا الله تعالى، إذ أنه تعالى أوجده ليعرفه هذا العالم بقدمه. ولما كان العالم محدثاً فإنه لا يقوم به إلا محدث، فقامت به المعرفة بالله، وذلك إما بتعريف الله، وإما بالقوة التي خلقت فيه والتي بها يصل إلى معرفة الله من وجه خاص لا غير، فكان العالم بذلك شاهداً على ذاته بما أحدثه الله فيه، فليس في الإمكان إذن خروجه من الأذهان إلا بقوة فاعل مختار له الأمر، ومن هنا كان ظهور الحوادث دلالة واضحة على هذا، ذلك بأن العالم مفعول لفاعل مختار، وأن حوادثه ظاهرة، وليست حوادثه سابقة لحوادثه، وأن ما لم يكن سابقاً للحوادث فهو حادث فعلاً^(٢). وهذا تأكيد من جانب ابن عربي على قدم الذات الإلهية وحدوث كل ما سواها.

وعليه، فالعالم له حكم الحدوث في عين القدم، فلا يُعرف له طرف ينتهي إليه لأنه من ذاته لم يزل تحت حكم الترجيح الإلهي له، إما بالعدم أو بالوجود، لذا فإنه يرى المحدث في عين القدم لأنه سبب وجوده، ما هو القديم في المحدث، وذلك ينفي أية فكرة بحلول القديم في الحادث أو الحق في الخلق، وأن النسبة معدومة بين الحق والخلق أو بين القديم والمحدث لعدم الشبه بينهما، ولا بد أن ابن عربي في موقفه هذا متأثر بسابقه كابن العريف الصنهاجي وغيره ممن أخذ عنهم، فقد أثر عنه قوله: "أي نسبة بين المحدث والقديم، وكيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل، هذا

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٣.

(٢) ابن عربي، شجون السجون، ورقة ٢٠، ص أ.

محال. كما قال أبو العباس بن العريف في "محاسن المجالس" التي تُعزى إليه "ليس بينه وبين العباد نسبة إلا العناية، ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل، وما بقي فعمي وتلبس" (١). وهكذا تباينت الحقائق واختلفت رغم أنها نُسبت إلى عين واحدة، ولهذا باينهم - الحق - بقدمه - كما باينوه - الخلق - بحدوثهم. فالعبد من ناحية له ثلاثة أحوال ينفرد بها عن الحق، حالة مع نفسه، وحالة مع الله تعالى، وحالة مع العالم، ولذا فالباري سبحانه وتعالى مبين لنا في هذا لأن له حالين فقط: حال من أجله، وحال من أجل خلقه، وبهذا تباينت الحضرتان لعدم مشاركة العبودية للربوبية في الحقائق (٢).

فإذا كان هذا شأن العالم في حدوثه، فما شأن الإنسان في هذا المجال؟ فهل هو قديم مشارك للذات في قدمها، أم أنه حادث أخرجته الحق من العدم كما سبق البحث في هذا المجال؟.

يذهب ابن عربي في إظهار حقيقة ذلك إلى أبعد مما ذهب إليه غيره من الحكماء والمتكلمين، فبعد أن بين وأثبت لنا قدم الحق وحدث الخلق على وجه غير الوجه الذي يعقله هؤلاء ويقرّون به، وهم من عناهم بأهل الكلام والحكماء من الفلاسفة، ميز الإنسان الحادث عن القوة التي أوجدته، وهي قديمة بذاتها، واجبة لذاتها غير محتاجة لغيرها، فوصف هذا الإنسان بقوله: "هو الحادث الأزلي والنشئ الدائم الأبدي" (٣)، فجمع هنا بين الحادث والقدم في الإنسان، وهو ما يريد به العالم، لأن الإنسان كما يراه هو العالم الأصغر والعالم هو الإنسان الأكبر. وقد حمل الشيخ داوود القيصري هذا المعنى على قدم الأرواح، فيرى في قوله: "الإنسان حادث" يعني في وجوده الخارجي. "وأزلي" يعني في وجوده العلمي الإلهي لأن جميع الموجودات لها وجود قبلي وثبوت في علمه تعالى، وليس مراد الشيخ - كما يقول القيصري - غير هذا: "ألا تراه قد صرح بذلك في الفص الموسوي فقال: لا تبديل لكلمات الله، وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٥٠.

الحدوث من حيث وجودها الخارجي، وعلم من هذا أن سائر الموجودات حادثة في الخارج وأزلية في العالم^(١). بل أكثر من ذلك، نرى أن البرزنجي يحاول أن يزيل عنه تهمة القول بقدّم العالم على حد ما زعم بعض الباحثين من الفلاسفة بأن المعطيات كلها في مذهبه تؤدي إلى قدّم العالم، بل إن كل التناقضات تنحل في الذات الإلهية التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن تُردَّ إليها^(٢). فيطلعنا البرزنجي على ما استخلصه من أقوال ابن عربي بأنه غير قائل بقدّم العالم، بل بحدوثه وأن العبارة التي وردت في الفصل الآدمي شرحتها العبارة التي وقعت في فص موسى عليه السلام، ذلك أن شراح الفصوص قد غلطوا في فهمها ولم يفهموا مراد الشيخ فأوقعوه في الألسنة، و «لله الأمر من قبل ومن بعد»^(٣)، وقصد بها النشأة الإنسانية التي سبقت الإشارة إليها^(٤). وقد رأى القيصري وجامي بأن حدوث الإنسان إنما هو بالعنصرية، وقَدّمه بوجوده العلمي، بل زادا على ذلك فذكروا وجهاً آخر في بيان قدّمه وأزليته. فقال القيصري: أزليته باعتبار وجوده الروحاني، فرّق بين أزلية الأرواح وأزليته تعالى، فالأرواح لها الحدوث الذاتي، ومعنى أزليتها أن عدمها مقدّم على وجودها بالذات لأن وجودها من غيرها. وأزلية الحق عبارة عن نفي أوليته، بمعنى أن ليس لوجوده أول، ولم يسبق وجوده عدم لأن وجوده عين ذاته، وفي هذا تصريح بقدّم الأرواح. وقد تبع جامي قول القيصري لكن بفارق واحد وهو القول بقدّم أرواح الكمّل دون غيرهم^(٥).

ويسجل الشيخ الكوراني موقفاً في الدفاع عن ابن عربي، كذلك المدني^(*) في كتابه المسمى "المسلك المختار في معرفة الصادر الأول وأحداث العالم بالاختيار" حول التصريح بقدّم العالم في قول ابن عربي "أن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً فلم يبق

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٢) نصر (سيد حسين)، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٣) سورة الروم، الآية: ٤ ك.

(٤) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٥) المصدر السابق، ص.ص ٦٣-٦٤.

(*) المدني، صفي الدين أحمد بن محمد المدني.

إلا أن يكون أزلّي القدم" ومنها قوله: "والعالم محدث، والله كان ولا شيء معه، وأنه أمرٌ ثابت بالشرع والكشف. أما الشرع فأقرب ما يُستدل به هذا الحديث المذكور، إنما أي "كان الله ولا شيء معه"^(١) وهو رواية عن البخاري. أما رواية البخاري في كتابه "بدء الخلق في صحيحه فيلفظ "كان الله ولم يكن شيء غيره"^(٢) رواه الإسماعيلي في مستنده الصحيح المستخرج من صحيح البخاري: "كان الله قبل كل شيء، والمآل في الكل واحد"^(٣)، فيكون الحاصل أن ما يراه ابن عربي في حق هذا الإنسان أنه برزخ بين العالم والحق إذ أنه ذو نسبتين: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية فيجمع بذلك بين الحدوث والقدم، فيقال فيه عبدٌ من حيث أنه خليفة ومن حيث الصورة، ولهذا فهو أشبه ببرزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق، بل يجعله في مرتبة الفصل بين الحضرتين كالخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والحضرة الكونية^(٤).

ويميز ابن عربي بدوره بين الحق والخلق من حيث الكمال، فيرى أن للحق الكمال المطلق، بينما الخلق له الحدوث المطلق لعدم التناسب، ولتعالى الحق عن الخلق فإنه يقول: "قله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، والحق له الكمال المطلق في القدم وليس في الحدوث مُدخل يتعالى عن ذلك. والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مُدخلاً يُخسأ عن ذلك، فصار الإنسان جامعاً، لله الحمد ذلك"^(٥) ويمثل على ذلك بالدوائر التي تشير إلى المراتب الحقيّة والخلقية فيها.

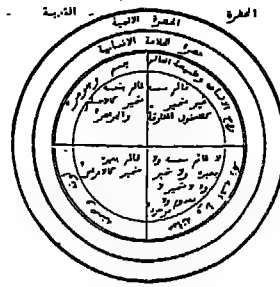
(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) الحديث: رواه الإسماعيلي في مستنده المستخرج من صحيح البخاري.

(٣) الحديث: "كان الله ولا شيء معه" وفي رواية "ولا شيء غيره" وفي رواية "ولم يكن شيء قبله" ثابت، ولكن الزيادة وهي قولهم "وهو الآن على ما عليه كان" من كلام الصوفية وقد نص ابن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة، (الملا علي القاري، مصدر سابق، ص ٢٦٣).

(٤) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٥) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٢.



وبذلك يثبت لديه أن الإنسان قديم محدث^(١). موجود معدوم. فهو قديم لأنه موجود في العلم، والقديم متصور فيه أزلاً، وهو محدث لأن شكله وعينه لم يكن ثم كان، وهكذا يجمع بين الصفتين وبهذين الاعتبارين ليس إلا^(٢).

ولما كان حدوث العالم من المسائل الهامة التي بحثها ابن عربي في مختلف مؤلفاته، فهذا دليل قاطع على نفيه لفكرة قدم العالم أو القول بها، وإنما كانت نسبة القول بها إليه هي من باب الدسّ والتشهير بأرائه وأفكاره الصوفية، وطعناً بالجانب الإيماني عنده. وقد قنّد ابن عربي مزاعم هؤلاء الذين نسبوا إليه القول بها، فتساءل في إحدى رسائله عن قدم الذات ووجودها في الأزل مما يؤكد نفيه للقول بمشاركة العالم أو الخلق لها فيقول: "هل كان في الأزل أحد مع الله أم لا؟" قالت طائفة: القدماء أربعة: الباري والعقل والنفس والهيولى. وقالت طائفة: القدماء ثمانية: الذات والسبع الصفات. وقالت طائفة: ما ثمّ قديم إلا واحد وهو الحق تعالى، وهو واحد من جميع الوجوه، ولذاته حكم يسمى به قادراً، وهكذا كل ما جعلوه هؤلاء صفة، وقالت طائفة بقول هذا وزادت معنى، وذلك المعنى يسمى حقيقة الحقائق، وهي لا موجودة ولا معدومة، ولا محدثة ولا قديمة ولكنها في القديم قديمة، وفي المحدث محدثة، تُعقل ولا توجد بذاتها كالعالمية والقائلية وما أشبه ذلك...^(٣).

ولما كان موقف ابن عربي ثابتاً في نفيه القدم عن العالم، فذلك ناتج عن عدم الوجود الوجودي له لأنه لا قدم له في ذلك بل هو واجب بغيره وهو الوجود الذاتي لله

(١) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٣. (انظر الشكل رقم أ).

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣) ابن عربي، كتاب الأزل، (الرسائل)، ص ٨-٩.

تعالى، وفي هذا تأكيد على الحدوث القائم في العالم ونفي القدم عنه لأنه لا قدم له في الوجود الوجوبي فيقول: "لو ثبت للعالَم القدم لاستحال عليه العدم، والعدم ممكن، بل واقع عند العالم الجامع، لكن أكثر العبيد في لبسٍ من خلقٍ جديد، فما عرف تجدد الأعيان إلا أهل الحساب^(١). ومن هنا جاء القول بأن العالم كله حادث وإن تعلق به العلم القديم، فليس هذا بدلالة على قدمه مطلقاً. ويذكر الشعراني أن ابن عربي قد أثبت ذلك من خلال كتابه "الفتوحات" في نحو ثلاثمائة موضع مما يؤكد كلامه ويبعد الدسّ الذي لحق بأفكاره في ثنايا كتبه، كما يبطل ما لحق به من تكفير الفقهاء له. وقد أضاف الشعراني ما يدفع به عن ابن عربي بأن المالكية وغيرهم قد أفتوا بكفر من قال بقدم العالم أو ببقائه أو شك في ذلك. هذا مع العلم أن عين كتب الشيخ ومصنفاته كلها في الشريعة والحقيقة على معرفة الله وتوحيده وعلى إثبات أسمائه وصفاته وأنبيائه ورسله وذكر الدارين^(٢).

زد على ذلك أنه بالرغم من المواقف التي وقفها المدافعون عن ابن عربي، نجده هو نفسه يحاول أن يثبت موقفه بما لديه من قوة الحجة وصدق القول فيقارن بين الحق والخلق مبيناً ما بينهما من فوارق من قدم وحدوث وغيرها يدفع بها عن نفسه تهمة القول بقدم العالم. فالعالم كما يراه لا وجود له مع الحق، وقد نفى أي اتصال أو تشابه بينهما، فكلّ له رتبته ومرتبته. وإن وجود العالم ليس مستقلاً عن الحق بل أن وجوده قائم بالله، وهو صنعة الخالق، والصنعة لا تجاوز الصانع ولا تماثله ولا تقارنه فيقول: "ليس العالم مع الباري في وجوده، ولا بينهما بونٌ يقدر، بل هو ارتباط ممكن بواجب، ومخلوق بخالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والباري في الدرجة الأولى، وليس بينهما رتبة مثاله «ولله المثل الأعلى»^(٣). الخيرين المتجاورين للجوهرين ليس واحد منهما في درجة الآخر، ولا بينهما حيّز، فيمكن بهذه النسبة أن

(١) الشعراني، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٤٩. (لعل الشعراني أخذ عن القاشاني في شرحه لفصوص الحكم بقوله بالحسابية وأهل الحساب وهم ما عني بهم في شرحه بالسوفسطائية، فعليه يقصدهم بقوله هذا).

(٢) الشعراني، مصدر سابق، ص.ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٣) سورة النحل، الآية: ٦٠ ك.

يكون الارتباط على التقريب، إذ العبارة لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة، وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء والأشاعرة فانتفى القدم عن العالم، ولا يقول به القدماء، وانتفى التقدير الوهمي الذي تقدّر الأشاعرة بين الحق والخلق، ويثبت الحدوث والافتقار، وثبت العدم للخلق في وجود الباري^(١).

ويستدل من هذا القول على نفيه الكامل لقدم العالم والإقرار بحدوثه بطريقة مطلقة. كما يُرجع خطأ الفلاسفة هذا إلى تأويلهم لآيات الكتاب المبين إذ حكي عنه أنه قال: عملت على الاطلاع على السبب الذي من أجله دخل الغلط على الفلاسفة، فرأيت أن الغلط إنما دخل عليهم من التأويل فهم لا يأخذون إلا عن إدريس عليه الصلاة والسلام، وهو معصوم بلا شك، وعلمه بالله تعالى وبأحكامه، فدخل عليهم الغلط من قبل أنفسهم لا من قبل إدريس. فإن علماءهم صاروا يؤولون كل شيء بلغهم مما تتوقف فيه عقولهم، فاختلفوا في معناه كما اختلف علماء الإسلام في تأويل شريعتهم، فأحلّ هذا شيئاً وحرم الآخر على قدر فهمه^(٢).

وجملة القول أن ما يراه ابن عربي هو أن العالم ممكن وكل جزء منه حادث وهو ليس مرتبة واجب الوجود لنفسه، وإنما هو واجب الوجود بغيره، إذ الخالق يطلب مخلوقاً وذلك تصديقاً لقول الغزالي أنه ليس ثمة إلا رتبتان "قدم وحدوث". فالحق تعالى له رتبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث، فلو خلق تعالى ما خلق فإنه لا يخرج عن رتبة الحدوث مطلقاً.

ولما كان مذهب وحدة الوجود يقتضي عدم القول بالممكن في مقابل الواجب لزم ذلك أن يفرّق ابن عربي بين مرتبة الإمكان ومرتبة الوجوب، فوجد أن لا ممازجة بينهما، بل إن الممكن في حالة إمكانه يكون موطنه العدم، ولا تبديل له إلا بفعل الاغتراب، فيخرج إلى الوجود ويتصف بهذه الصفة، على حين يتحدث عن موجودات بالقوة فيشير بذلك إلى مرتبة الإمكان حيث أن الممكن بذاته موجود في الأذهان لا يخرج إلى الأعيان إلا فاعل مختار، فهو في الأذهان واجب الإمكان لا واجب الوجود

(١) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، ص ٢٢.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٢-٣٣.

العيني ولا الذهني، وهذه حالة العدم لأن واجب الإمكان معدوم ذهنياً وعينياً، وموجبه يتقدم عليه ويختاره، ونفي ذلك يلزم ثبوت المعية. وما يراه ابن عربي في هذا المجال أنه من المحال تصوّر كيفية إحداث المحدث في الوهم ممن يروم ذلك، إذ ليس له وسيلة للاطلاع على ذلك لأنه فوق طور العقل^(١).

ولما كانت الذات الإلهية لها القدم، فينبغي أن يُبعد عنها فكرة مشاركة الموجودات لها في هذه الصفة لأنها صفة ذاتية، على حين أن الموجودات جميعها حادثة ولها أصلها في العدم. وقد أشار ابن عربي إلى هذا الأمر باعتبار الموجودات ممكنات لم تظهر إلى الوجود إلاّ بكونها قابلة له، على حين أن الحق له الاقتدار على هذا الإيجاد لماله من صفة الوجود المرجّح على العدم. وفي ذلك مخالفة لآراء المتكلمين والحكماء في هذا المجال فلا يكتسب الوجود إلا من كونه قابلاً والحق مقتدرًا. ولو زال القبول من الممكن لكان من المحال أن يقبل الإيجاد. يقول: "لو لم يكن اقتدار الحق لما وُجد عين هذا المعدوم الذي هو الممكن، فلم تظهر الأعيان المعدومة للوجود إلاّ بكونها قابلة، وكون الحق قادراً، فظهرت الأعيان... فكما أن الممكن لا يزال قابلاً والحق لا يزال مقتدرًا ومريدًا، فيحفظ الممكن بقاء الوجود إذ له من ذاته العدم... فهذا الأمر أصل ضلال العقلاء وهم لا يشعرون لم لم يعقلوه، وهو سرّ من أسرار الله تعالى، جهله أهل النظر، وفي هذه المسألة يتبين لك قدم الحق وحدث الخلق، لكن على وجه غير الذي يعقله أهل الكلام، وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكماء باللقب لا بالحقيقة. فإن الحكماء على الحقيقة هم أهل الله الرسل والأنبياء والأولياء، إلاّ أن الحكماء باللقب أقرب إلى العلم من غيرهم حيث لم يعقلوا الله إلهاً، وأهل الكلام من النظائر ليسوا كذلك"^(٢).

وخلاصة القول أنه بالرغم من قول ابن عربي بالممكنات أو الموجودات كتعينات للذات الإلهية إلا أنه لم يجعل لها ظهوراً عينياً أو شهادياً في العالم الخارجي أي وجود حقيقي، إنما جعل وجودها وجوداً علمياً فقط، أي أنها ثابتة في العلم الإلهي،

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢٠، ص أ.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٣.

فوجودها إذن هو وجود بالقوة، وهي مفقودة في وجودها إلى موجد يوجودها فتصير بالفعل، وذلك بفعل الإرادة الإلهية، وكلمة "كن"، أي الحضرة التكوينية، فاتصاف الممكنات بالوجود على هذه الحالة هو ظهور الحق بأعيانها، وذلك باستفادتها الوجود من الله من حيث وجوده، ولهذا فإن الممكنات جميعها هي أعيان ثابتة في علمه تعالى. فما حكمها؟ وكيف أوجدتها الحق؟ ما حال العالم معها؟.

– الأعيان الثابتة:

تعتبر فكرة الأعيان الثابتة من الأفكار البارزة في تصوف ابن عربي، وقد استخدمها ليوضح بها تصويره للوجود على الحقيقة وهو "الله" وطريقه في ذلك هو الكشف حيث يرى بأن الحق نفسه كان الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، والعالم ليس إلا تجليه في صور أعيان الموجودات الثابتة التي يستحيل وجودها دونه "فهو يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، ويكون هذا بعد العلم منا بأنه إله لنا" (١) وهذه المعرفة كما يراها ليست معرفة عامة بل هي معرفة خاصة بالعارف الكامل، وهي المعرفة بالله لهذا النوع الإنساني فإنه "يعلم أن عين الحق هو المنعوت بالوجود، وأن أحكام الأعيان العالم هي الظاهرة في هذا العين أو هو الظاهر بها". (٢) وعليه فإن الكلمات جميعها هي الموجودات التي تعينت بالفعل بعد أن كانت كامنة بالقوة، وهي التي يعنيها ابن عربي بالأعيان الثابتة، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها في العلم الإلهي، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها الكوني. لذلك ربط بين وجود الموجودات ووجود الأعيان إذ أن وجود الموجودات لا يدرك إلا عن طريق إدراك الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، فانه يعلمها قبل وجودها، فكان علمه بها قديم فيقول: "لولا أعيان الموجودات ما عقلناها، كذلك هي المادة لجميع الموجودات ظهرت بكما لها بظهور الموجودات" (٣). وعليه فالعلم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله سوى أعيانها خاصة. ويقصر ابن عربي معرفة ذلك على فئة معينة من

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٨١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٤٢.

(٣) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٦.

العارفين، فلا يعلم غيرهم ما أُريدت له هذه الموجودات لما خصهم به الحق من الفهم في أموره، والتمييز بينه وبين خلقه بما يشهدون فيه من قيام الموجودات به حيث له القِيومية على أعيان الموجودات بما هي عليه من الكسب، إذ هو القائم على كل نفس بما كسبت و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^(١) وفي ذلك يقول: "فلولا الحق ما تميزت الموجودات بعضها عن بعض، ولكان الأمر عيناً واحدة كما هو واحد العين، فإن الأحاد كلها عين واحدة من حيث إنسانيتها... لذلك لم تزد كلمة الحضرة في كل كائن عنها على كلمة "كن" شيئاً آخر، بل انسحب على كل كائن عين "كن" لا غير، فلو وقفنا مع "كن" لم نر إلا عيناً واحدة، وإنما وقفنا مع أثر هذه الكلمة وهي المكونات، فكثرت وتعددت وتميزت بأشخاصها"^(٢). وهذا عين ما أشار إليه الصدر القنوي في متابعتة لابن عربي في إظهار حقيقة الوجود حيث قال: "بأن الوجود في حق الحق عين ذاته، وفيمن عداه أمر زائد على حقيقته"^(٣) فحصر بذلك القول بأن الوجود هو للحق فقط دون مشاركة له من الموجودات التي هي تعيناته، أو كما يسميها "الأعيان الثابتة" في علمه، ذلك أن حقيقة كل موجود هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أولاً، ويسمى في اصطلاح المحققين عيناً ثابتة، وفي اصطلاح غيره ماهية، والمعلوم المعلوم، والشيء الثابت ونحو ذلك.

وقد يُتوهم من قول ابن عربي بالأعيان الثابتة في العلم الإلهي أنّ لها القدم وأنها تشارك الذات في قدمها. وهذا تناقض لا يقبله منطق ابن عربي ولا يتسق مع طبيعة مذهبه إذ أنه يؤكد حدوث هذه الأعيان وخلقها وإيجادها، وإن كان ينفي الخلق من العدم المحض أو العدم المطلق ويثبت الخلق من العدم الإضافي أو النسبي فقط، ولكنه يعود فيؤكد فكرة خلق هذه الأعيان بالأمر الإلهي "كن" فيقول: "قالأعيان من كل ما سوى الله مخلوقة، موجودة، حادثة، والعبادة فيها ليست بمخلوقة، فإنها لهذا الأعيان، أعني أعيان العالم في حال عدمه وفي حال وجوده، وبها صح له أن يقبل أمر الله

(١) سورة المدثر، الآية: ٣٨ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٧٤.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، مصدر سابق، ص ٣٠٥.

بالتكوين من غير تشييط، بل أخبر الله تعالى أنه يقول له "كن فيكون" فحكم العبادة للممكن في حال عدمه أمكن فيه منها في حال وجوده، إذ لا بد له في حال وجوده واستحكام رأييه ونظره لنفسه، واستقلاله عن دعوى في سيادة بوجه ما ولو كان ما كان، فيقتضي له من حكم عبادته بقدر ما ادّعاه من السيادة^(١).

وهكذا يفرّق ابن عربي بين ثبوت هذه الأعيان ووجودها إذ أنها لا تتصف بالوجود إلا بعد إيجاد الحق لها من الوجود العلمي إلى الوجود العيني، لأن الوجود نور والثبوت ظلمة. ولما كانت هذه الأعيان في حال العدم وهو نقيض النور لذلك لم توجد وجوداً عينياً لثبوتها في العدم، وهذا ما عناه ابن عربي بأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت، لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور، وهو الوجود المعلوم لنا وهو وجود الحق وليس وجود الخلق المتمثل في الأعيان فيقول: "الحق معلوم لنا من وجه، مجهول لنا من وجه، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ هَدَى الظَّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾"^(٢)، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور إسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور إسم العالم أو إسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم..."^(٣).

ورغم التباين في الرتبة بين الحق والأعيان فإن هناك ارتباطاً لا ينفصم عراه يقوم على علاقة ضرورية بينهما، ويصف ابن عربي هذه العلاقة القائمة بين الواجب والعالم بأنها علاقة إيجاد للأعيان الثابتة مع إثبات غناه عنها لأن الله غني عن العالمين. ولما كان وجود هذه الممكنات في علمه تعالى يتطلب نسباً تظهر فيها عينها في الوجود، لذلك يرى أنه "ما تمّ موجود تستند إليه هذه النسب إلا واحد وهو الله الواجب الوجود لنفسه تعالى، فافتقرت إليه إضافات النسب، وافتقرت الممكنات إلى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٠٥.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٥ ك.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٣.

النسب فافتقرت إليه فهي أشد فقراً من النسب، وهذا القول يدعو إلى إثبات قدرة أوجدت هذه الأعيان من حالة ثبوتها إلى حالة الوجود، فييجاد الأعيان إذن من قدرته تعالى، واتصافها بالوجود في حضرة إمكانها، فهو لم يخرجها من العلم الإلهي إنما كساها الوجود، فاتصفت به بعد أن كانت موصوفة بالعلم مع ثبوت العين في الحالتين، فهي في حالة إمكانها موجودة في علمه، وفي حالة وجودها موجودة فعينها ثابتة، ولكن الأعيان لا تتقلب من حال إلى حال وإنما الأحوال تلبسها إمكاناً، فتلبسها فيخيّل لمن لا علم له أن العين انتقلت، فالأحوال تطلب الأسماء الإلهية لا أن الأعيان هي الموصوفة بالطلب^(١) وهكذا انتشر الوجود في العالم، فثبتت أعيان الموجودات بأسرها، فلا زوال لها، فذلك هو تجلي الوجود الإلهي^(٢). وهذه الأعيان هي ما عبّر عنها ابن عربي بالحروف العالية وهي ذوات معلومات العلم الإلهي المعبر عنها بالأعيان الثابتة في علمه تعالى حيث قال: "كنا حروفاً عاليات لم تُقرأ"، وقد أوّل الحديث القدسي بما يتفق وقوله بالأعيان الثابتة في حديثه عن الكنز المخفي، وأكد أن وجود هذه الأعيان في العلم إنما هي بمنحة إلهية. يقول: "وكنا بك أعياناً ثابتة في العلم، ثم أبرزت صورة ما في علمك فإنه قديم لا تحلّه حوادث" وبهذا المعنى قول الشيخ: "الأعيان الثابتة في العلم الإلهي ما شمت رائحة الوجود". أي في العين^(٣). وهذا ما دعا ابن عربي إلى ربط الأعيان بالنفس الرحماني مصدر كل وجود، فلولا نفس الرحمن ما ظهرت الأعيان، ولولا قبول الأعيان ما اتصفت بالكيان ولا كان ما كان^(٤) وفي هذا دلالة واضحة على غنى الله عن كل شيء وهو القائل سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٥) فهو لا يكتسب أي صفة بوجوده ولكن لا غنى له عن ثبوته لأن العالم في حال ثبوته يقع به

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤١٢.

(٢) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٤.

(٣) البكري (مصطفى)، كتاب السيوف الحداد، في أعناق أهل الزندقة والألحاد، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢٥.

(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٦ م.

الاكتفاء أو الاستغناء عن وجوده لأنه وفي الألوهية حقها بإمكانه، ولكن افتقار
الممكنات وطلبها الوجود هو الذي أدى إلى إخراجها من الثبوت إلى الوجود لتذوق
حال الوجود كما ذاقته حال العدم، ولهذا كان سؤالها بلسان ثبوتها لواجب الوجود أن
يوجد أعيانها ليكون العلم لها ذوقاً فكان وجودها لنفسها لا له، فهو تعالى غني عن
العالمين. وقد نفى ابن عربي أن يكون وجود الأعيان دليلاً على وجود الحق وفي هذا
إظهار الغنى المطلق للحق ولذلك قال: "فهو الغني عن وجودها وعن أن يكون وجودها
دليلاً عليه وعلامة على ثبوته، بل عدمها في الدلالة عليه كوجودها، فأى شيء أرجح
من عدم أو وجود حصل به المقصود من العلم بالله، فلماذا علمنا أن غناه سبحانه عن
العالم أنه عين غناه عن وجود العالم" (١) ويصدق هذا القول في حق كل ممكن، إذ أن له
عيناً ثابتة في الأزل، فلا يظهر وجوده الخارجي إلا بمقتضاها. هذا هو القانون العام
في تصوف ابن عربي فهو لا يحيد عنه ولا يتحول مهما اختلفت الأساليب التي يعبر
بها عنه، فإذا قُدِّرَ شيء ما أزالاً أن يكون على نحو ما في الوجود، وطلبت طبيعته
الوجود على نحو ما قُدِّرَ لها في ثبوتها تحقق في الحال، ويكون ذلك بسرمان الحياة في
الموجودات من الله تعالى، وسريان العلم أيضاً فيها ليكون الثناء منها على الله موجودها
ولهذا قال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ (٢) فالموجودات جميعها هي
المقصودة بالشيئية، وهي التي قبلت شيئية الوجود على الحالة التي كان عليها في شيئية
الثبوت. وهذا ما قرره ابن عربي حين أشار إلى هذا الوجود وللأعيان بأنها كانت على
ما هي عليه في حال عدمها حينما قال: "وقد أعلمنا الله أنه خاطبها في حال عدمها
بالنعوت التي لها في حال وجودها... وهو الصادق المخبر بحقائق الأشياء، فما
ظهرت أعيان الموجودات إلا بالحال التي كانت عليه في حال العدم، فما استفادت إلا
الوجود من حيث أعيانها ومن حيث ما به بقاؤها... فلا تزال الممكنات في حال
عدمها ناظرة إلى الحق بما هي عليه من الأحوال، لا يتبدل عليها حال حتى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٠٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ ك.

تتصف بالوجود، فتتغير الأحوال للعدم الذي يسرع إلى ما به بقاء العين... إذ لو زال لم يزل إلا إلى الوجود، ولا يزول الوجود إلا إذا اتصف العين القائم به هذا الممكن الخاص بالوجود، فالأمر بين وجود وعدم في أعيان ثابتة على أحوال خاصة...»^(١).

يرى ابن عربي أن التهيؤ أو الاستعداد شرط ضروري للظهور من نفس الأعيان، إذ أن ظهورها يكون دائماً بحسب استعدادها الذاتي، فالأعيان التي توجد في علمه تعالى لا تعدو في ظهورها ما كانت عليه في حال ثبوتها، ولما كان كل موجود هو مظهر من مظاهر الحق التي لا تحصى يتجلى فيه الحق، فإن هذا التجلي للخروج من الثبوت إلى الوجود يكون بحسب استعداد عين الموجودات فيه، ومن هنا يرى ابن عربي أنه لا فرق في أن يقال: إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على سبيل المنّة، أو أن يقال إن عين ذلك الشيء اقتضت ظهوره بهذه الصفة، أي أنها من كسبه هو، والاستعداد مسألة خفية غير ظاهرة للعيان. وقد أشار إلى حقيقة ذلك فقال: "الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه، ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث، وهو الحال، فالاستعداد أخفى سؤال، وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء. فهم قد هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم، ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوتها، فيعلم علم الله به من أين حصل"^(٢). وقد انتقد ابن القيم الجوزي موقف ابن عربي هذا زاعماً أن هكذا استعداد من الأعيان يقتضي عجز الله كما لو كانت الذات قاصرة عن الإيجاد والخلق على حسب مشيئتها وإرادتها بفعل كن^(٣). ولفرط

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٤٨.

(٢) ابن عربي، فصوص الحَم، ص ٦٠.

(٣) ابن القيم الجوزي، نقد العلم والعلماء (أو تلبس إبليس)، القاهرة، (بدون تاريخ)،

إيمانه بموقفه من حكم القضاء ودوره في عملية الخلق فقد كان ابن عربي يردّ أمر كل موجود إلى قضاء الله، حيث أن الله قضى بأمر هذا الوجود للخلق، ولكن اختلف في أمر ذلك: فمن قائل بنفيه وسبق وجود الأعيان له، ومن قائل به وأنّ به وجدت الأعيان، ولهذا اعتبر ابن عربي "أن كل ما هو العالم فيه قضاء، فلا شيء أوسع من قضاء القضاء، ويعني عين ما ظهر فيه القضاء: هل هو من حكم القضاء أم لا؟ فمن جهل الأعيان الثابتة لم يجعل العين التي ظهرت فيه أحكام القضاء من أحكام القضاء، ومن علم أنّ أعيان الموجودات لها ثبوت في حال عدمها وتميز بجميع ما هي عليه جعل حكم القضاء على تلك الأعيان، فجرى عليها بالإيجاد فأوجدتها، فكما جرى حكم القضاء على كل ما هو في الوجود من الأعيان بما هي عليه من التعريف، كذلك جرى حكم القضاء على الأعيان الثابتة بما ظهر من وجودها"^(١).

ويميز ابن عربي بين القضاء والقدر، فالقدر هو تعيين حدوث شيء من الأشياء على نحو ما هو عليه في عينه الثابتة في وقت معين، على حين أن القضاء هو حكم الله في الأشياء أن تكون على النحو الذي قُدّر لها أن تكون عليه، وبهذا سبق القدر القضاء، ولكن الله ينفذ حكمه في الأشياء بحسب علمه بها، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هي عليه في ذاتها، فكان القضاء والعلم تابعان للمعلوم. وقد اعتبر ابن القيم فكرة ابن عربي "أن علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها" أن في هذا نسبة الجهل إلى الله تعالى، فيرى أن المقرر في عقائد المسلمين أن علم الله ذاتي لا يستفيدة من شيء آخر، على حين كان موقف ابن تيمية موقف المنكر على ابن عربي ما قال به من الأعيان الثابتة في العدم، بل اعتبره قولاً باطلاً. ولكن ابن عربي يرى أن سرّ القدر من أجلّ العلوم لأن العلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به. ويرجح أبو العلا عفيفي أن سرّ القدر هذا لديه إمّا الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة في الأزل من العلم القديم، أو كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها"^(٢). فالعلم بسرّ القدر إذن هو العلم بسرّ الوجود

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٤٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ١٦٥.

وحقيقته لأن به ينكشف معنى الوجود، ومعنى شئئية الأشياء، وكيف ظهرت، وعلى النحو الذي ظهرت عليه، كذلك تتكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودي الذي نسميه بالعالم، لذلك يعتبر سرّ القدر هو القانون المتحكم في الوجود. وفيه يقول شعراً:

فالكل مبتدع في عين موجهه والحق مبتدع لما بدا فظهر
فالعين ثابتة والذات ثابتة وكون إبداعه لما أتى فنظر،
فما بدت صور إلا لها سور منها ومنه فبالمجموع كان أثر^(١)

وهكذا نرى أن ابن عربي متسق مع منطق مذهبه، إذ يجعل الوجود أثراً لوجهي الحقيقة الوجودية الواحدة ومظهراً له، فأثر الحق وأثر الخلق ظاهران في صور الموجودات التي هي تجليات أو تعينات الحق تعالى. والذات قديمة فهي ثابتة في القدم. كذلك العين ثابتة في علمه منذ القدم. وهو في موقفه هذا بعيد كل البعد عن موقف المتكلمين والفلاسفة المعتمدين على العقل والنظر دون الكشف، فإذا كان المتكلمون يرجعون أمر الخلق إلى الانتقال، وأهل الفكر يرجعونها إلى التعلقات، فإن ابن عربي يرجع الأمر كله إلى الكشف الذوقي والمعرفة الوجدانية القائمة عليها يقول: "أما انتقالات العلوم الإلهية فهي الاسترسال الذي ذهب إليه أبو المعالي إمام الحرمين، والتعلقات التي ذهب إليها محمد بن عمر بن الخطيب الرازي، أما أهل القدم الراسخة من أهل طريقتنا فلا يقولون هنا بالانتقالات، فإن الأشياء عند الحق مشهودة معلومة، والأحوال على صورها التي تكون عليها، ولها إذا وجدت أعيانها إلى ما لا يتناهى، فلا تحدث تعلق على مذهب ابن الخطيب، ولا يكون استرسال على مذهب إمام الحرمين. والدليل العقلي الصحيح يعطي ما ذهبنا إليه، وهذا الذي ذكره أهل الله ووافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الذي وراء طور العقل، فصديق الجميع"^(٢).

وعلى الرغم من قول ابن عربي بإمكان العالم وحدث كل جزء من أجزائه، فإن بعضهم ينفي عنه هذا القول لأن مذهب وحدة الوجود كما يرون يقتضي عدم القول

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٤٠٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢١٠.

بالممكن في مقابل اله اجب، ذلك بأن الممكن قد يترتب عليه تحديد وجوده في زمان معين، فما موقف ابن عربي من فكرة الزمان؟ وهل هو حقيقة وجودية؟.

- نفى فكرة الزمان عن الوجود (نفى الحركة والتبدل):

ينفي ابن عربي عن الحق كل تعلق له بزمان، فلا يتقيد بماضي ومستقبل، بل إن الحق يدرك كل موجود سواء في حالة وجوده أو في حالة عدمه، ذلك أن فكرة السبق بالعدم تؤدي بالضرورة إلى القول بوجود فكرة الزمنية وإيجاد المخلوقات في زمن معين. كذلك القول بالقبل والبعد قد يوحي بفكرة التقديم والتأخير في الزمن، لذلك فهو ينفي النسب الزمنية والإضافات التي لا طائل تحتها، إذ أن هذه جميعها تصورات من صنع الإنسان وحده وفق حاجته ووفق ما يتطلبه منه وجوده دون أن يكون لها حقيقة واقعة، فليس للزمان إذن أثر في الحق لأن الأمور كلها معلولة له في حال ثبوتها ووجودها، فلا زمان يقيدها، ولهذا ألغى فكرة الزمان عن الحق لعدم التناهي يقول: "ليس في حق الحق نظرة زمان ماضي ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة له في مراتبها بتعداد صورها فيها، ومراتبها لا توصف بالتناهي، ولا تنحصر ولا حد لها تقف عنده، فهكذا هو إدراك الحق تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودها، فعليها تنوعت الأحوال في خيالها لا في علمها، فاستفادت من كشف ذلك علماً لم يكن عندها، لا حالة لم تكن عليها"^(١).

ويلحق بنفي الزمان عن الحق نفى المكان أيضاً، باعتبار المكان من لواحق الأجسام الطبيعية، فالزمان كما يراه أمر متوهم لا وجود له، لكن ظهوره ناتج عن حركات الأفلاك أو حركات المتحيزات إذا اقترن بها السؤال "بمتى"، إذ أن الحقائق أعطت من وقف عليها أن وجود الحق لا يتقيد بوجود العالم لا بالقبلية ولا بالبعدية ولا بالمعية، لأن المتقدم الزماني والمكاني في حقه تعالى مُحال. ولهذا فهو لا يقول يقبل وبعد بحكم الوجود الواحد الذي لا تشية فيه، فقال: "إذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعن أول وجود العالم، فقد وجد العالم في غير زمان، فلا تقول من جهة الحقائق أن الله قبل العالم لما ثبت أن القبلية من صفات الزمان، ولا تقول أن العالم بعد وجود

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢١١.

الحق، إذ لا بعدية، ولا تقول أن وجود العالم مع وجود الحق، لأنه تعالى موجد، مخترع، وفاعل للعالم، ولم يكن العالم شيئاً، إلا أن الحق موجود بذاته والعالم موجود به.. إن الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية زمانية، فإن التقدم الزماني والمكاني في حق الله تعالى ترمي به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، فإذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعن وجود مبدأ العالم فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا تقول في جهة ما هو الأمر عليه أن الله موجود قبل العالم، إذ أثبت أن القبلية من صنع الزمان ولا زمان، ولا أن العالم موجود بعد وجود الحق، إذ لا بعدية مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئاً^(١). فيثبت بذلك القدم للحق إذ لا قبلية زمنية قبله، فقد كان قبل أن يخلق الخلق، وقد كان تعالى في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء، وهو ما درج عليه الصوفية في إثبات الوجود للحق قبل كل موجود، وكذلك قدمه، وهذا العماء هو أول مظهر إلهي ظهر فيه، وقد سرى فيه النور الإلهي كما أشار بقوله تعالى ﴿الله نور السموات والأرض﴾^(٢)، وما يراه ابن عربي في القول: "بأن الله تعالى كان قبل أن يخلق الخلق، ولا قبله زمان" إنما ذلك عبارة للتوصيل، تدل على نسبة يحصل بها المقصود في نفس السامع^(٣) ولهذا تحدد وجود الحق في عماء كما ورد في العبارة.

ولما كان الزمان يُعزى إلى نتائج حركة الأفلاك فإن ابن عربي يرى أن هناك أشياء سابقة على وجود الفلك، فهي إذن خارج الزمان فيقول: "من قال الزمان حركة الفلك؟ فقد كانت أشياء ولا فلك"^(٤). والزمان كما يراه أيضاً مصاحباً لوجود الأشياء، وله الاستمرارية في ذلك بحيث أن الأشياء لا وجود لها دون الزمان، فيقول: "من قال الزمان مقارنة بين أمرين بمتى؟ فلم يزل الزمان يصحب الأشياء، فلا معارضة في الاصطلاح..."^(٥).

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٧٧ وما بعدها.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥ م.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٩٢.

(٤) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، ص ١٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢.

ويعمد ابن عربي إلى تصور عملية حركة الأفلاك هذه التي كانت عاملاً من إنتاج الزمان، مبيناً أقسامها وتفرعاتها بحيث تتوالى الأيام والدهور كنتيجة حتمية لحركة فلك معين يكون عاملاً في تحقيق هذا الأمر، وقد انتهى في مقولته إلى أن الزمان المتوهم غير المعلوم لأحد هو "الدهر" الذي نهى الله عن قول السوء فيه فيقول في ذلك: "لما سبحت هذه الأنجم في أفلاكها، جعل الله لكل كوكب يوماً من أيام حركة فلك البروج، سمى تلك الأيام زمناً تُعد به حركة الفلك، كما جعل حركة فلك البروج أياماً، كل حركة يوم تعدّ به حركة مدة الزمان المتوهم الذي يتوهم ولا يعلم ولا يدرك، هو الدهر الذي نهينا عن سبّه وقال الناهي: "إن الله هو الدهر"^(١)، فجعله إسمًا من أسمائه، فله الأسماء الحسنى جل وتعالى"^(٢).

ولما كان ذلك كذلك، فإنه يتحتم على العالم ضرورة معرفة الزمان كي يفهم ما يعنيه الزمان بالنسبة للحق واستوائه وفي العروج والنزول وكل ما يأتي عن ذلك، لذلك فقد صور ما جاء في قوله تعالى عن هذه الأمور بصورة ترتبط ارتباطاً كاملاً بالزمان، موضحاً لمعناه لدى أرباب الأذواق والمواجيد وما هم عليه في كل آن فقال: "العالم الأديب ينزل الحق حيث أنزل نفسه لا يزيد عليه، ولكن لا بد أن يعرف الزمان، فإن زمان استوائه على العرش ما هو زمان نزوله إلى السماء، ولا زمان كينونته في السماء، وقال: الحكيم إذن يصحب الحق ولا يحكم عليه زماناً خاصاً، ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾"^(٣) فهو في العرش مع الحافين فيه، وفي تلك الحالة هو من النزول مع أرواح العروج والنزول، وفي تلك الحال هو في السماء يخاطب أهل الله، وهو في تلك

(١) الحديث: قوله ﷺ: قال الله عز وجل: "يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار" أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب التفسير، جـ ٦، ص ١٣٣. وأخرجه أيضاً في باب لا تسبوا الدهر، جـ ٨، ص ٤١، من كتاب الأدب. كذلك في كتاب التوحيد وهو قوله (يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر... الحديث). وأخرج هذا الحديث أيضاً مسلم وأبو داود في الأدب، والنسائي في التفسير. وفي رواية مسلم بلفظ (يؤذيني ابن آدم يا خيبة الدهر...)، (الأحاديث القدسية، مؤسسة الإيمان، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٠.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٤ م.

الحالة هو في الأرض أي موجود، هل ثمّ غير الله يوصف بهذه الصفات، ﴿حَالِكُهُ اللهُ وَرَبُّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَى تُصَرِّفُونَ﴾^(١)، إذن فإن كل موجود قائم بنفسه غير متحيز، وهو الممكن لا تجري مع وجوده الأزمنة ولا تُبطله الأمكنة^(٢). وهكذا ينتفي الزمان والمكان عن وجود الحق إذ لا يحق القول به لوجوده بذاته خارج كل ذلك. ويختلف ابن عربي في نظريته إلى الزمان بهذا المفهوم، اختلافاً كاملاً عن موقف الأشعري في رؤيته للزمان وتحديد لوجوده إذ أنه يرى في الزمان مسألة تقدير لا مسألة وجود، فيصح بذلك للممكن أن يتقدم على زمان وجوده أو أن يتأخر عنه، وهذا ما يرفضه ابن عربي ويُفسد أدلة الأشعري عليها مشيراً إلى ما أورده عن الزمان بقوله: "دلالة الأشعري في الممكن الأول أنه يجوز تقدمه على زمان وجوده وتأخره عنه، فالزمان عنده في هذه المسألة مَقْدَرٌ لا موجود، فالاختصاص دليل على المخصص، وهذه دلالة فاسدة لعدم الزمان، فبطل أن يكون هذا دليلاً. فهاً قال: نسبة الممكنات إلى الوجود أو نسبة الوجود إلى الممكنات نسبة واحدة من حيث ما هي نسبة لا من حيث ما هو ممكن، فاختصاص بعض الممكنات دون غيره من الممكنات دليل على أن لها مخصصاً فهذا هو عين حدوث كل ما سوى الله سبحانه وتعالى"^(٣) وبهذا يبطل ابن عربي رأي الأشعري إذ أنه لا مجال للقياس بين الواجب والممكن في تقدير هذا الزمان.

وعليه فمن المحتم أنه لا يعقل بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن بَوْنٌ زمني ولا تقدير زمني، لأن الزمان من جملة الممكنات، إذ أن كل أمر وجودي فالحكم فيه كسائر الحكم في الممكنات، فالزمان وإن لم يكن أمراً وجودياً أي حسيّاً، نستطيع الحكم عليه، فإنه وجود عقلي فقط، أو نسبة وجودية حدثت بحدوث الوجود المعلوم للحق حدوثاً عقلياً لا حدوثاً وجودياً. لقد اختلف الناس حول معقول ومدلول

(١) سورة الزمر، الآية: ٦ ك. ونص الآية هو: ﴿حَالِكُهُ اللهُ وَرَبُّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَى تُصَرِّفُونَ﴾.

تصريفون.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٣٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٣.

لفظة الزمان، لذلك يطلعنا ابن عربي على مدى هذا الخلاف، فالحكماء تطلقها بإزاء أمور مختلفة وأكثرهم على أنه مدة متوهمة تقطعها حركة الأفلاك، والمتكلمون لهم وجهة نظر أخرى، فهم يطلقون لفظ الزمان بإزاء مقارنة أمر حادث بحادث آخر يُسأل عنه بمتى، أما العرب فإنهم يطلقون لفظ الزمان على ما يريدون به تعيين الليل والنهار، وهو ما أشار إليه ابن عربي بأنه مطلوبه في هذا المجال، إذا الليل والنهار فصلا اليوم من طلوع الشمس إلى غروبها، وهو ما يسمى نهاراً، ومن غروب الشمس إلى طلوعها وهو ما يسمى ليلاً، وهذه ناتجة عن حركة كبيرة من جرّاء تبدل حركة الأفلاك ونتوج الليل والنهار^(١).

ولما كان وجود الزمان وجوداً عقلياً لا يُقدّر، عمد ابن عربي إلى وسيلة يحدد بها هذا الزمان في الوجود، ويُقدّر الأمور بحسب جريانها في آناها وظروفها الخاصة التي تنحصر فيها، فعمد إلى استخدام الوقت للتعبير عن آناة الزمان وتقديراته، فجاء استخدام الزمان بمعنى الوقت الذي تجري فيه التقديرات التي يُقدّر بها الله على عباده إيجادهم وتصرفهم، فاعتبر "الوقت بأنه عبارة عن التقدير في الأمر الذي لا يقبل وجود عين ما يُقدّر، وهو الفرض، كما تُقدّر أو تفرض في الشكل الكريّ أولاً أو وسطاً أو نهاية... وقد جاء ذكر ذلك على لسان النبي ﷺ بأن الوقت فرضٌ مقدّر من الزمان لما كان الزمان مستديراً كما خلقه الله في ابتدائه فهو كما ذكر كالأكرة التي قال رسول الله ﷺ: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله"^(٢). فذكر أن الله خلقه مستديراً، والأوقات فيه مقدّرة، فلما خلق الله الفلك الأطلس ودار... لم يتعين اليوم ولا ظهر له عين^(٣). كما ميّز فيها بين محرك ومتحرك في فترة الزمان هذه موضعاً مدى تحديده للآناة التي تدور في الأوهام فيقول: "وأظهر هذا اليوم وجود الحركة الكبرى، وما في.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨.

(٢) الحديث: رواه مسلم في صحيحه قال عن أبي بكر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض..." (مختصر صحيح مسلم، الحافظ المنذري، ص ٢٧٠، تحقيق ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م). كذلك ورد في رياض الصالحين للنووي برقم ٢١٣، ص ٧٧.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (ف ١٥ - ١٦) ص ٥٤.

الوجود العيني إلا وجود المتحرك لا غير، وما هو عين الزمان، فرجع محصول ذلك إلى أن الزمان أمر متوهم لا حقيقة له، وإذا تحقق هذا، فالיום المعقول المقدّر هو المعبر عنه بالزمان الموجود، وبه تظهر الجُمُعات والشهور والسُنُون والدهور^(١)، وهذه كلها لا وجود حقيقي لها إنما هي نسب وإضافات، والموجود الحقيقي هو عين الفلك والكوكب لا عين الوقت والزمان، وكل هذه الأوقات مقدّرات فيها، فليست هذه جميعها بحقائق ثابتة في حدّ ذاتها، ولذا فهو يتجاوز ذلك إلى ما يُنعت به الحق على الحقيقة من حيث قدّمه فلا أولية له ولا أخرية إذ «هو الأول والآخِر»^(٢) فهو أزلي الوجود، ولا يصدق هذا على أي موجود آخر لأنه موجود بإيجاد الحق له، فلا يقال لأي موجود أنه وجد منذ الأزل، ومن هنا فرّق ابن عربي بين الأزل والزمان، فإن كان من نعوت الحق الأزل فإن الزمان من خصائص الإنسان لأنه الموصوف بوجوده في الزمان. وقد بيّن مدى ما بين مفهوم الأزل والزمان من تفاوت، بما خصّ به الأزل من نعت إلهي، عن الزمان الذي لا دور له لدى الله الحق. فيحدد معنى كل ذلك بقوله: "بعد أن علمت ما معنى الزمان والوقت فاعتبره - أي جزه واقطعه - إلى معرفة الأزل الذي تتعت به خالقك وتجعله له كالزمان لك، وإذا كان الزمان لك بهذه النسبة أمراً نسبياً لا حقيقة له في عينه، فالأزل أبعد وأبعد من أن يكون حداً لوجود الله في قولك وقول من قال إن الله تكلم في الأزل، وقدّر في أزله كذا وكذا، ويتوهم فيه أنه امتداد كما تتوهم امتداد الزمان في حَقِّك، فهذا من حكم الوهم لا من حكم العقل والنظر الصحيح، فإن مدلول لفظة الأزل إنما هو عبارة عن نفي الأوليّة لله تعالى، أي لا أول لوجوده، بل هو عين الأول سبحانه لا بأولية تحكم عليه فيكون تحت إحاطتها ومعلولاً عنها، وفرق بين (ما يعطيه وهمك) وبين (ما يعطيه عقلك)"^(٣).

وجملة القول أنه من المحال أن يتصف الناتج عن المعدم بالأزل أو موجوداً أزلاً لأنه موجود عن موجد أوجده، فيكون الأزل بذلك عبارة عن نفي الأوليّة عن الموصوف به، وبهذا يجزم ابن عربي أن العالم ليس أزلي الوجود، إذ أن وجوده

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣ م.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات، مرجع سابق، (ف ٤٣-٢٤)، ص.ص ٥٩-٦٠.

مستفاد من واجب الوجود وهو الله، فإن الحق يقدر وجود الأشياء من الأزل، ولا يقال أن الشيء موجود أزلًا فوجود العالم والحالة هذه مقدر أزلًا فقط، وعليه فلا يكون الأزل أمراً متوهماً كما هو شأن الزمان، ولكنه ليس بأمر محقق أيضاً في رأيه، ولا يمكن حصر وجود الحق فيه كما يحصر الزمان وجود الخلق فيه، وفي ذلك يقول: "فقد ثبت لك التقدير في الأزل كما ثبت لك التقدير في الزمان، وأن الزمان أمر متوهم لا وجود له، وكذلك الأزل وصف سلبي لا وجود له، فإنه ما هو عين الله، وما ثم إلا الله (والأزل) ما هو أمر وجودي يكون غير الحق، ويكون الحق مظلوماً له، فيحصره في كونه ظرفاً كما يحصرنا الزمان في كونه ظرفاً لنا على الوجه الذي ذكرناه"^(١). وقد تخيلت طائفة أن الأزل مثل الخلاء امتداد معقول، كما أن الخلاء امتداد في غير جسم، كذلك الأزل امتداد من غير توالي حركات الزمان، ولكن ابن عربي يرد هذه الأقوال جميعها إذ لا يصح عنده توهم الأزل بأنه تقدير زمان، ولا أنه امتداد، لكن ما يراه المحققون أن الأزل عندهم حكمه حكم القَدَم، وهو نفي الأولوية فهو نعت سلبي ليس بصفة أصلاً^(٢).

ويتصل هذا القول بمسألة الوجود، وما يراه ابن عربي أنه لا يكون عن هذه الحقيقة وجود، فيكون الزمان للممكن نسبة متوهمة الوجود لا موجودة، لأن كل شيء تفرضه يصح عنه السؤال بمتى، ومتى سؤال عن زمان، فلا بد والحالة هذه أن يكون الزمان أمراً متوهماً لا وجود له، وهو في قوله هذا يستند إلى ما ورد على لسان الحق، وما جاء به حديث الرسول ﷺ، فيقول في حق الحق: "ولهذا أطلقه - أي الزمان المتوهم - على نفسه في قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾"^(٣) و ﴿لِلَّهِ الْأُمُورُ قَبْلَ وَمِنْ بَعْدِ﴾"^(٤). وفي السُّنَّة تقرير قول السائل: "أين كان ربنا قبل

(١) يحيى (عثمان)، الفتوحات، مرجع سابق، (ف ٢٧)، الجزء الخامس والثلاثون، ص ٦٠.

(٢) ابن عربي، كتاب الأزل (الرسائل)، ص ٦-٧.

(٣) سورة الفتح، الآية: ٢٦.

(٤) سورة الروم، الآية: ٤ ك.

أن يخلق خلقه^(١). ولو كان الزمان أمراً وجودياً في نفسه ما صح تنزيه الحق عن التقييد إذ كان حكم الزمان يقيد، فعرفنا أن هذه الصيغ ما تحتها أمر وجودي^(٢). وبهذا يثبت الأزل للذات والقدم، فالحق قديم لا أول لوجوده، لأنه يستحيل عليه المسبوقية بالعدم، وقد جاء في قوله عز وجل بأنه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(٣) فلا بد أن أوليته المقصودة هنا ليست هي المعنى المستفاد من أقواله بأن الحق قديم أي لا أول لوجوده، إنما المقصود بها أنه مبدأ الوجود والأصل الذي صدر عنه كل موجود، ومن هنا جاء تمييزه بين الأولية والآخرية من حيث الوجود فنقول في حقه تعالى: "فلا تنسب إليه الأولية مع كونه الأول، ولهذا قيل فيه الآخر، فلو كانت أوليته وجود تقييد لم يصح أن يكون الآخر للمقيد، لا، لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها، وإنما كان آخر لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوليته، والأول في عين آخريته"^(٤) والمقصود من قوله بالآخرية هو رجوع كل موجود في آخر أمره إلى الله تعالى كما قال ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾^(٥) ولهذا قال فهو الأول في عين آخريته أي أن أولية الحق وآخريته يرجعان إلى أمر واحد وهو افتقار الموجودات إليه.

كذلك من وجه آخر فإن ما يسمى به الحق أزلاً بأنه الظاهر والباطن لما جاء في تسميته نفسه وهو ﴿الظاهر والباطن﴾^(٦)، فإنه كما كان الأول والآخر فإنه أيضاً ظاهر كل أمر وباطنه، وقد أشار إلى ذلك رمزاً في ترجمان الأشواق إذ قال:

ما عَسَعَسَ الليلُ إلا جاء يعقبه نفس الصبح معلومٌ من الحَقَبِ^(٧)

(١) الحديث: أخرجه الترمذي في جامعه في التفسير وابن ماجه في المقدمة ورواه البخاري في

توحيده وأحمد في مسنده، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨٠.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٤.

(٥) سورة هود، الآية: ١٢٣ ك.

(٦) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٧) ابن عربي، ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردي، القاهرة،

١٣١٨هـ/١٩٦٨م، بيروت، ص ١٦٩.

ويعني بذلك أنه "ما يبطن أمر إلا ويظهر مقابله، ولا يظهر أمر إلا ويبطن مقابله أبد الآباد. ولا سيما وقد سمي الحق أزلاً بأنه الظاهر والباطن، ولا يحمل على محمل النسب والإضافات، هذا هو النظر العقلي من طريق التنزيه، وإنما ينبغي أن يُحمل على أنه أمر ذاتي، هو عين المطلوب الموصوف بالوجه الذي يليق وتعرفه من نفسه"^(١).

وجملة القول، فإن ما نراه لدى ابن عربي أنه لا وجود للزمان بمعناه المادي المعروف، إنما توهمه العقل بفعل تحديده لوجود الموجودات، وتكوين الكائنات، وهو في حق الحق لا زمان، لأنه تعالى أزلي لا أول له كبداية ولا آخر له كنهاية، إنما هو الوجود الذي به تحقق وجود كل موجود، فتعين بذلك الوجود للموجود بالوقت تمييزاً له عن موجود آخر. فكان وجوده في الزمان، أما أزلية الحق فلا تتطلب الزمان وينتفى عنها كل تحديد بالوقت والأوان، فلا قبلية ولا بعدية تحده، ولا معية تربطه بوجود المحدثات، بل هو الذي أوجدها من علمه العيني إلى علمه الوجودي بعد أن كانت مقدرة أزلاً في علمه تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾^(٢).

بعد أن عرضنا لمذهب ابن عربي في جوانبه المختلفة ما يتعلق منها بالحق منفرداً وما يتعلق بالخلق، أو ما يتعلق بالحق والخلق معاً باعتبارهما وجهي الحقيقة الوجودية كما يرى ابن عربي في مذهبه، نتساءل: ما دور الإرادة الإنسانية في هذا المذهب؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالم خاضع بكليته لقانون الوجود العام، وصادر عن الله؟ وهل يقوم مذهبه على الحرية أم أنه من القائلين بالجبرية؟

رابعاً: الجبرية أو الحتمية في مذهب ابن عربي:

تظهر الجبرية عند ابن عربي من خلال مواقفه الأخلاقية التي نشأت عن نظريته في وحدة الوجود. ولكنها ليست جبرية مادية منفصلة عن العقل كلياً بل هو نوع من الانسجام الأزلي بين ذات فاعلة وذوات منفعة خاضعة لها، فهي لا تشبه جبرية غيره من المسلمين التي تفترض وجود الله والعالم لأنه يدين بحقيقة وجودية

(١) ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص ١٦٩.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣.

واحدة بعيدة عن الثبوتية، فلا يقارب رأي الأشعرية الذين يقولون بأن الله خالق للإنسان وأفعاله، ولا رأي الجهمية التي تفترض وجود قوة عليا مسيرة للعالم وهي "الله"، ولكن جبريته مؤداها أن نظام الوجود القائم وما طُبعت في جِبَلَتِه من قوانين ليست إلاّ قوانين إلهية وطبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم في كل لحظة، فالتسليم بهذه القوانين دفع الصوفي إلى الرضى المطلق لقضاء الله وقدره. ومحاولته التخلّص من ربقة العبودية الشخصية ليحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق^(١)، إذ لا يتأتى للعبد أي تصرف من ذاته بل عن أمر إلهي لأن كل شيء مقيد بما كانت عليه عينه في حال ثبوتها، ولا يستطيع الفكّك عنه، فكل شيء يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية فيقول: "فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار"^(٢). فيقتضي هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً شريراً أو خيراً، وفقاً لما طُبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم^(٣) وهكذا فكل شيء في عالم هذا الإنسان يخضع لقانون الجبرية الأزلية، حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصي والتصرف بالعقل في العالم وعدم التصرف فيه.

والرضى المطلق بالقضاء والقدر لدى الصوفي ناشئ عن قناعته الخاصة بما وُجد عليه في علم الحق، ويفرق بين معنى القضاء والقدر الذي هو تعيين وقوع شيء على ما هو عليه في وقت محدد، وأن القضاء يتمثل في حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هي عليه في ذاتها على نحو ما عرفتُها منذ الأزل^(٤). إذن فكل شيء وجد على الصورة التي وُجد عليها في عينه الثابتة، لذلك فإن الله لا يغير من ذلك شيئاً، لأن إرادته تقصر عن المستحيل، ولهذا قال عزّ وجل: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٥) وقوله: ﴿وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٦).

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على الفصوص، ص ٢٢.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٢٩.

(٣) الطويل (توفيق)، مقال عن فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر، دار الكاتب العربي، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ١٦٥.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٥٥.

(٥) سورة النحل، الآية: ١١٨ ك.

(٦) سورة ق، الآية: ٢٩ ك.

ومما يراه ابن عربي أن الإرادة الإلهية إنما يراد بها العناية الإلهية أو الأمر التكويني الذي يشبه في مذهبه القانون العام الذي يحكم الوجود، وبمقتضاه يسير كل شيء في الكون، حتى أفعال الإنسان تجري وفاقاً له، فيكون والحالة هذه أن كل ما يبدو من خير أو شر مقدّر أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه أي بما كانت عليه في ثبوتها، وينشأ عن هذا الخير أو الشر أخيار مهتدون وأشرار ضالون، وهذا لا يغيب عن علمه تعالى، فهو يعلم الأشياء على ما هي عليه، ويريدها كما يعلمها^(١). فأفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية وإن خالف بعضها أوامر الله التكليفية، كما أن فعل الإنسان يصدر عن نفسه وذلك بمقتضى طبيعته والقوانين التي تحكمه، وهي منذ الأزل ثابتة في علمه تعالى غير متغيرة، حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها لما اقتضته مشيئته وإرادته أزلاً، وإذا اختار العبد فعلاً من الأفعال الممكنة فإله يريده منذ الأزل. وهكذا فإننا نرى أن عناية الله قد اقتضت أن تحقق أفعال الناس على نحو ما استقر في أعيانها الثابتة، بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيراً جاء هذا عن استعداد الأزل لإتيان الخير، وإذا أتى شراً صدر هذا عن استعداد لإتيان الشر. وجنى العبد في الحالين ثمرة عمله أي ثمرة ما فطر عليه منذ الأزل^(٢).

والجدير بالذكر أن العبد في كل أفعاله وما يصدر عنه سواء كان عمل خير أم شر، فهو يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يأتي منها ما يطابق إرادته الإلهية، فإن أتى فعلاً طابق الأمر الإلهي أو النهي الإلهي كان طاعة أو خيراً وإلا كان معصية أو شراً. ومن أجل هذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين^(٣). وهذا يناقض رأي المعتزلة: فيما رأوه أن الإنسان خالق لأفعاله، وقد بين النسفي حقيقة قولهم قائلاً: قالت المعتزلة أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه، خيراً أو شراً، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١١٨. (انظر أبو العلا عفيفي في التعليقات، ص ٦٢).

(٢) المصدر السابق، ص ٤١. (انظر أبو العلا عفيفي في التعليقات، ص ١٦٣).

(٣) المصدر السابق، ص ٩٨. (انظر أبو العلا عفيفي في التعليقات، ص ١٠٣).

فأفعاله له مخلوقة من جهته^(١)، لذلك يرى المعتزلة أن ما يصدر عن الله فعل واحد، وهو مصلحةٌ وخيرٌ فقط، وهذا ما أشار إليه الكعبي في مقالاته: "أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد"^(٢). أما غير ذلك فلا يصدر عنه.

ورغم ما نسبته المعتزلة للإنسان من إرادة واختيار، وأنه خالق لأفعاله خيرها وشرها، فإن موقفهم من مشكلة الجبر والاختيار هو مضاد لهذا الموقف، فيذهب الجهم بن صفوان إلى نفي القدرة عن الإنسان أصلاً فقال: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة له، ولا اختيار، إنما يخلق الله تعالى فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات^(٣)، فكل شيء عند الجبرية مقدر أزلاً، وهم يستندون في ذلك إلى شواهد نقلية فيقولون، ليس للعبد استطاعة، والعبد مجبور على الكفر والإيمان، يدل عليه قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء﴾^(٤).

ويقارن ابن عربي بين الإرادة الإلهية والمشئنة الإلهية وما يترتب على كل منها من نتائج، وما بينها من مباينة وتمايز في متعلقاتها، إذ أن ما يريده الله غير ما يشاؤه، فمتعلق الإرادة يشتم منه رائحة الجبر، على حين يظهر الاختيار مع المشئنة فيقول: "إن الإرادة تعلق المشئنة بالمراد، وهو قوله تعالى: ﴿إنما قولنا إنا أوردناه﴾"^(٥) هذا تعلق المشئنة. وقد ذهب بعض أهل الطريق إلى أن المشئنة هي عرش الذات... أي بالذات ظهر كون المشئنة ملكاً لتعلق الاختيار بها، فالاختيار بالذات من كونها إلهاً فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهو التردد الإلهي في الخبر

(١) النسفي (أبو المعين)، بحر الكلام، بمجموعة الرسائل، مطبعة كردستان، ١٣٢٩هـ/١٩١١م، ص ٤٠.

(٢) الكعبي: (كتاب) المقالات في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، ص ٦٣.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم، تحقيق سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة، سنة ١٩٦١، ص ٨٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٢٩م.

(٥) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

الصحيح "ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة عبدي المؤمن يكره الموت" (١)... (٢).

كذلك نراه من جهة أخرى يربط بين العلم والمشئنة، فالعلم الإلهي هو صفة للذات من كونها عالمه، وعلمها قديم، وعلم الله بالأشياء لا يتبدل ولا يتغير لأنه من هذا القبيل، ولهذا كان حكم ما سبق به العلم تظهر عليه رائحة الجبر لأنه لا تبديل ولا إلغاء بل هو واقع فعلاً لما اقتضته الإرادة الإلهية فيقول: "والعلم للذات من كونها ذاتاً، ولهذا تظهر رائحة الجبر مع العلم، ويظهر الاختيار مع المشئنة، فما حكم وسبق به العلم لا يتبدل عقلاً ولا شرعاً «وما يُبدل القول لحدي»» (٣). ولرائحة الجبر فيه أعقبه: «وما أنا بظلام للعبيد» (٤) لئلا يتوهم متوهم ذلك، إذ كان الحكم للعلم منه فلا أخذ بما هو عليه مجبور غير مختار. ومن علم ما ذكرناه من تجلي الحق في مرآة العدم لظهور صور أعيان الممكنات على صورة الوجوب هان عليه هذا كله، وعرف أصله واستراح راحة الأبد، وعلم أن الممكن ما خرج عن حضرة إمكانه لا في حال وجوده ولا في حال عدمه، والتجلي له مستصحب، والأحوال عليه تتحول وتطراً فهو بين حال عدم وحال وجود، والعين هي تلك العين، وهذا من العلم المكنون الذي قيل فيه: "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله" (٥). وإذا كانت الجبرية تظهر الاختيار مع المشئنة، إلا أن هذا الاختيار يكون أحياناً أمراً متوهماً فينتفي معه أي اختيار، ويجعل من المشئنة الإلهية حكماً إلهياً لا انفكاك

(١) الحديث: رواه البخاري من حديث أبي هريرة، (فتاوى ابن تيمية، مجلد ٨، ص ١٢٨)، ورواه أحمد والحكيم وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين، والطبراني في الكبير عن أبي إمامة، والقشيري من الرسالة عن أنس، (الحديث صحيح، ثابت، كذلك أخرجه ابن عربي في مشكاة الأنوار ٧٧، رقم ٩١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص. ٦٢-٦٣.

(٣) سورة ق، الآية: ٢٩ ك.

(٤) نفس السورة السابقة ونفس الآية.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٣.

الحديث: سبق تخريجه.

عنه لأي شيء لأنه ليس لها إلا أمراً واحداً في الأشياء وذلك بحكم وجود العين الواحدة التي لا وجود لأي ممكن معها، فهي متفردة عنه لأن الإمكان أمر وهمي، وإن مشيئة الحق في الأمور عين ما هي الأمور عليه، فلا تبديل ولا تغيير للأمر الإلهي أبداً. فيقول: "إن غاية الأمر الإلهي أن يكون الحق سمع العبد وبصره، بل جميع قواه، قال تعالى: "فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده. الحديث..."(١). فأثبت بالضمير عينه عبداً لا ربوبية له، وجعل ما يظهر به، وعليه، ومنه، أن ذلك للحق تعالى لا للعبد... فإن قالوا أن الإمكان جعلنا أن نقول ما نقول قلنا: الإمكان حكم وهمي لا معقول، ولا في الله ولا في المسمى ممكناً فإنه لا يعقل أبداً. هذا المسمى ممكناً لا مرجحاً، وحالة الاختيار لا تعقل ولا ترجيح،... فما ثم إلا واجب بذاته أو واجب به، فمشيئة الحق في الأشياء واحدة"(٢)، ويقول شعراً:

والحق ليس إلا مشيئته	وحيدة العين لا شرك يثبها
والاختيار محال فرضه فإذا	أتى فحكمه لإمكان تدريبها
فلا تزال على الترجيح نشأته	والله بالحال أخفى نفسه فيها
فزال من علمنا الإمكان عن نظر	في الممكنات فيبيديها ويخفيها(٣)

وهنا يربط بين أمر الإمكان والاختيار بحكم أنهما أمر واحد بالنسبة للمشيئة الإلهية من حيث بقائهما أو زوالهما، إذ العين تظل على ما هي عليه من الوحدة والثبات دون تغير أو تبدل فيقول: "وإذا زال الإمكان زال الاختيار، وما بقي سوى عين واحدة، لأن المشيئة الإلهية ما عندها إلا أمر واحد في الأشياء، ولا تزال الأشياء على حكم واحد يتعين من الحكمين، فما الأمر الذي توهمه القائل بالإمكان، فثبت أنه ما ثم إلا حق لحق وحق لخلق، فحق الحق ربوبيته، وحق الخلق عبوديته فنحن عبيد وإن ظهرنا بنعوت، وهو ربنا وإن ظهر بنعوتنا، فإن النعوت عند المحققين لا أثر لها في العين المنعوتة...

(١) الحديث: رواه البخاري وأحمد والترمذي وأبو يعلى والطبراني، الحديث صحيح ثابت.

(انظر رياض الصالحين، ص ٥٥). سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٦٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٦٨.

فمشيئة الحق في الأمور عين ما هي الأمور عليه... فهو لا يقبل التبدل، فهو غير مشاء بمشيئة ليست عينه، فالمشيئة عينه، فلا تابع ولا متبوع، فتحفظ عن الوهم فإن له سلطاناً قوياً في النفس يحول بينها وبين العلم الصحيح الذي يعطيه العقل السليم^(١).

واستناداً إلى كل ما جاء به ابن عربي، فهو يخالف آراء علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة على حد سواء حول خلق العبد لأفعاله وغير ذلك، فالمعتزلة وجدوا أفعال العباد للعباد، فما جعلوهم شركاء، إنما أضافوا الفعل إليهم عقلاً وصدقهم الشرع في ذلك. كذلك الأشاعرة وجدوا فعل الممكنات جميعها من غير تقسيم لله تعالى عقلاً وساعدهم الشرع على ذلك، وإن كانت حجج المعتزلة في هذا الأمر أقوى في الظاهر، لكن ما ذهب إليه الأشاعرة هو أقوى عند أهل الكشف من أهل الله. ورغم أن كلتا الطائفتين موحدة، إنما قول المشرك لا يؤخذ به لكون الموجود لا يتصف إلا بإيجاد واحد، والقدرة الإلهية ليس لها في الأمر سوى إيجاد الأعيان. وهكذا ينتفي وجود موجود بوجودين إذ لا يمكن التعلق بقدرتين لإيجاده، فكل منها دورها في إعطاء الوجود للموجود بحيث لا تعارضه الأخرى ولا تترك فيه من أثر مبطل إذا حقت الحركة في الفعل، ولهذا يرى في الحركة التي يتم بها ذلك إنما هي حركة طبيعية اختيارية كي يتم بها إظهار الأسرار عن الأمر الإلهي. وأن سبب وجود كل شيء هو نتيجة صدور ذلك الأمر الإلهي في عالم الأنفاس^(٢). ولقد أشار ابن عربي إلى هذه الجبرية بقوله:

حيّرت في حيرة صدرت	ليت شعري ثمّ من لا يحار
أنا مجبور ولا فعل لي	والذي أفعله باضطرار
أنا إن قلت أنا قال لا	وهو إن قال أنا لا يغار
والذي أسند فعلي له	ليس من أفعاله بالخيار
فأنا وهو على نقطة	ثبتت لسرّ ليس لها من قرار ^(٣)

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٦٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٣٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠٢. وأنظر أيضاً كتاب الجلالة (الرسائل)، الجزء الأول، ص ٢.

فهذه صورة العبد المجبور على الفعل، فهو في منزل الحيرة ومقام الغيرة، ذلك أن العدم يتصف بالكينونة وهذه نقيصة له، كما يتصف الحق بجعل الموجودات في العدم وخلق العدم بحيث أن يقال فعل الفاعل لا شيء. وهذا النفي لا يشير إلى فعل: "فلا شيء يكون فعلاً، وقد نسب الحق هذا الأمر إليه فقال: ﴿إِنْ يَشَأْ يُضْهِكُمْ﴾، فيلحکم بالعدم، ﴿وَيَأْتِي بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١) وفي هذا نرى كيف أضيف الإلحاق بالعدم إلى المشيئة ولم يضيفه إلى القدرة التي يرجع إليها أمر الخلق والجعل بها"^(٢).

وتؤكد هذه الجبرية على ضعف المخلوق أمام الخالق، إذ لا حيلة له في فعل شيء، فينتفي عنه الفعل لأن الفاعل هو الله، بل هو الخالق لأفعاله، وما ثم إلا الله" يقول:

تعجبت من تكليف ما هو خالق له وأنا لا فعلَ لي فأراه
فيا ليت شعري من يكون مكلفاً وما ثم إلا الله فليس سواء^(٣)

فإسناد الفعل إلى الخالق وتعطيل الإرادة الإنسانية كما يظهر في مذهب وحدة الوجود هو من باب التوحيد ليس إلا. إذ أن مرد كل أمر إلى الله، وما يريده العبد لا يقع ولا يتحقق إلا بموافقة الإرادة الإلهية ووفق ما تقضي به مما يتوجب معه القول بالقضاء والقدرة. إذ أن ما يقضي به الله ويقدره هو المحقق فعلاً وكل ما عداه فهو وهم يرسمه الخيال. فابن عربي هو إمام في هذه المسألة لأنه يسند كل فعل إلى الله باعتباره الفاعل لما يريد، وفعل العبد مرتين حدوثه ووقوعه بما قدر به الله أولاً وقضت به مشيئته وإرادته، ولهذا فقول ابن عربي "إن الله تعالى أراد من العالم ما هم فاعلوه، وهم مع ذلك غير مجبورين فيما يختارونه"^(٤) قول يسمح للعبد بالتحرك والاختيار، لكن ضمن دائرة محددة لا يمكن اجتيازها إلى خارج حدودها، وهذا يستدعي التمييز بين فعل العبد وفعل الرب لما بينهما من فارق الأحداث لها، وبطلنا على هذه الفوارق

(١) سورة فاطر، الآية ١٦، ونص الآية هو: ﴿إِنْ يَشَأْ يُضْهِكُمْ وَيَأْتِي بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠٣.

(٣) ابن عربي، كتاب الجلالة (الرسائل)، ص ١٢.

(٤) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢١، ص.ص أ - ب.

فيقول: "إن الله أبدع العالم، وأعني به ما سوى الله، وذلك لحكمة من أجلها كان ما لم يكن، والعالم محل الأضداد من خير وشر، وحلو ومر، مثل ذلك والكل مراد الله تعالى إذ لا يتصور أن يكون ما لا يريد، أو أن لا يكون ما يريد كونه، فإن قيل: قد يريد العبد أموراً فتكون بإرادة العبد، وإن لم يرد الرب وقوعها ولم يرد أيضاً أن لا وقوعها قلنا: إرادته تعالى أن يكون العبد مريداً في بعض الأمور، وقد علم الله ما يريده العبد فلم يمنع وقوع ذلك الأمر بعينه مراد الله ولكن بإرادة زيد، فزيد غير مجبور عليه، وليس الأمر مفوضاً إليه"^(١).

ولكن بالرغم من حصر الأفعال جميعها في يد الخالق، يحاول ابن عربي أن يثبت للعبد فعلاً وإرادة إذ أن ما يكسبه الإنسان يكون باختياره ويحاسب عليه، ولكن هل يكون المختار مجبراً ضمناً على عمله أم أنه اكتسب عمله بإرادته ودون تدخل الإرادة الإلهية في ذلك؟ والكسب كما يراه عبارة عن اختيار القلب لا عن مطلق الفعل، وفي هذا قوله عز وجل: ﴿وَلَكِنْ يَؤْخِظُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾^(٢). فهو إذن يحدد موقفه من هذا الكسب وما له من صلة بالاختيار المرتبط بإرادة العبد رأساً، لأنه مبدأ الفعل، ولكن إذا قيل: "أنه تعالى جبر المختار على أن يختار هذا بعينه فقد عاد الاختيار جبراً، وهو محال لغة وعقلاً". ولكنه يحدد دور العبد في هذا الاختيار وموقف الرب منه فيما يتصوره من تحليل للموقف واختياره لفعله فيقول: "إرادته أن يكون المختار مختاراً، وعلم ماذا يختار فلم يمنع وقوعه، فصار الواقع بعينه مراداً للرب لكونه علم ولم يمنع، وكسباً للعبد لكونه لم يعلم مراد الرب فاختر، فقد بان أنه متى أراد العبد ما أراد الله وقوعه بفعل من العبد كان العبد هنا مكتسباً، ومتى فعل العبد ما أراد الله وقوعه بفعل من العبد فوق بغير إرادة من العبد له لم يكن مكتسباً، بل العبد حينئذ إما مجزي بذلك الفعل الواقع منه لما تقدم أيضاً منه، وإما مجبور عليه لحكمة أرادها الله

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢١، ص. ١ - ب.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٥م.

منه، والمجبور غير مؤاخذ إلا أن يكون ذلك الجبر أيضاً جبراً كقوله: ﴿وَنَقْلِبُ أَمْرَهُمْ﴾^(١) وتاممه، ويتحقق ذلك من فهم قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجِدُ الْحَاجَةَ﴾^(٢) و^(٣). وقد يفهم البعض من قول ابن عربي بالاختيار من قبيل النظر إلى العبد معرّى عن علته وسببه، مما قد يوهم القول بالوجود الذاتي وذلك من حيث قوله في اعتقاد أهل الاختصاص "أقول بالحكم الإرادي لكي لا أقول بالاختيار، فإن الخطاب بالاختيار الوارد إنما ورد من حيث النظر إلى الممكن معرّى عن علته وسببه، موهماً بذلك للقول بالوجوب الذاتي، وصار سبباً للطعن فيه..." ويشرح البرزنجي هذا القول لابن عربي بأن ما نقله عنه قد تضمن بأن الله فاعل بالاختيار، لا علة موجبة بالذات للمعلول، وأن وجه الصحة في قوله "بالحكم الإرادي لا بالاختيار" أن الاختيار في اللغة هو الانتقاء والاصطفاء للشيء على غيره، ولهذا أطلق في القرآن على نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا لَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾^(٤) ﴿وَوَبَكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾^(٥) وليس الاختيار بهذا المعنى سوى ترجيح ذلك المختار وتقديمه على غيره، والترجيح فرع الاحتمال، فالعبد هنا هو الممكن، وما يراه ابن عربي أن الممكن من حيث هو معرّى عن علته وسببه، أي بالنظر إلى إمكانه الذاتي مجرداً عن علته وسببه، المرجح لوجوده على عدمه، فهو قابل للطرفين من الوجود والعدم، وكلما كان كذلك صح الترجيح، فصح بالتالي الاختيار بهذا المعنى، وإما بالنظر إليه من حيث سبق العلم بالوقوع أو اللوقوع^(٦).

وكنتيجة حتمية لإمكان العبد، فإن ما يراه ابن عربي أن الإنسان مجبور في عين اختياره وذلك عند كل ذي عقل سليم، مع أن كل ما يظهر من أفعال يجوز أن يفعله الله تعالى وحده لا بأيدينا، ولكن لم يقع الفعل في الشاهد ولم يظهر إلا بأيدينا، إذ

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٠ ك.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٨ ك.

(٣) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢١، ص.ص أ-ب.

(٤) سورة الدخان، الآية: ٣٢ ك.

(٥) سورة القصص، الآية: ٦٨ ك.

(٦) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٨٠.

أن الأعمال لله خلقاً ولنا إسناداً فيضيفها إلى الله وإلينا بوجه كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾^(١). وعليه يمكن القول أن إضافة الجبر إلى الممكن هي نتيجة قصور عن إدراك الحقيقة وفي قوله "أن كل مخلوق مجبور، فكيف يحيط بالحقيقة محصوراً"^(٢) وهذه صورة بيّنة عن عدم الاختيار في أمور معينة يقصدها في جبريته للممكن، فكان هذا إمعان في الجبرية لأن العبد كما يراه محل لعمل الحق، وهذا آخر ما يوصف به العبد من ضعف يزول معه كل أثر لعمل الإرادة الإنسانية، لأن العبد يصبح والحالة هذه لا يلوي على شيء رغم ما يُضاف إليه من تكليف العبادات التي يؤديها للحق، وفي هذا خطابه للعبد من حيث هو عبد فيقول: "فأنت مكلف من حيث وجود عينك، محل الخطاب، وهو العامل بك من حيث أنه لا فعل لك، إذ الحدث لا أثر له في عين الفعل ولكن له حكم في الفعل إذ كان ما كلفه الحق من حركة وسكون لا يعلمه الحق إلا بوجود المتحرك والساكن... إذا لم يكن العبد موجوداً إلا الحق، والحق تعالى عن الحركة والسكون... فلا بد من حدوث العبد حتى يكون محلاً لأثر الحق"^(٣) ومن هنا جاء قوله بأن العالم مسير حسبما تيسره له الإرادة الإلهية، وتعيينه المشيئة له بقضائها وقدرها، فلا خيار له في ما يقع له من أمور، وهذا ما يترتب عليه قوله بتحديد الفطرة الإلهية بقوله: "الفطرة الإلهية في الخلق ما هو عليه الخلق في التصريف، فإن العالم مسير لا مخير"^(٤).

ويقس ابن عربي على ذلك ما سَعَدَ به أهل الله من العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة فهي لا تخرج عن هذا النطاق، فهم لم يحصلوا عليها باختيارهم إنما من حيث أن نواصيهم بيد الله فساقتهم الأقدار ليحلّوا فيما حلّوا فيه من عين القرب لأنهم كانوا في سعيهم على صراط الرب المستقيم فقال: "فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر

(١) سورة الصافات، الآية: ٩٦ ك.

(٢) ابن عربي، كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٢٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٠. (انظر الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، ص ٥٥٥).

(٤) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٢٨.

إلى أن وصلوا إلى عين القرب^(١) وعين القرب هي المقام الذي يسعى إليه كل سالك كي يصل إليه، ويتحقق فيه في وحدته الذاتية مع الحق، وهي غاية الصوفية القائلين بوحدة الوجود فهم لم يسيروا في طريقهم هذا بحكم الاختيار، بل يُساقون إليه سوقاً وذلك بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي. ولذا فإن السالك الواصل إلى هذه الغاية هو مجبر على وصوله، كما أن السالك الذي حُرِم الوصول إليها مجبر على الحرمان^(٢). فالعبد على هذا النحو لا فعل له، لأنه محل ظهور الفعل الإلهي كالحركة أو أي أمر آخر لا يصح وجوده إلا في مادة لأن الحركة لا تقوم بنفسها، فلا بد إذن من وجود محل يظهر فيه تكوين هذا الأمر الذي لا يقوم بنفسه، وعليه فإن للمحل حكم في الإيجاد لهذا الممكن، ولكنه لا أثر له فيه، ومن هنا فإن الفرق بين الأثر والحكم يبين روح الجبرية في ما يقوم به العبد من فعل. وقد تساءل ابن عربي عن نسبة الفعل إلى العبد، فإنه منفي عنه حكماً لأنه موضع لحلول هذا الفعل فيه فقط، ولهذا ينهي عن القول غير المقرون بالفعل منعاً للتبجح بالقول دون العمل، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٣) وتبريره لذلك أن العالم العاقل لا يقول ما لا يفعل إلا بالاستثناء لأنه يعلم أن الفعل لله لا له.

كما يرتبط بالفعل الإلهي عنده مسألة الخير والشر، فيرى أن كل ما يحدث من خير أو شر ليس هو سوى ما قُدِّر في الأزل بمقتضى طبيعة الوجود نفسه، فالعبد في كل أفعاله سواء أكانت خيراً أم شراً فهو يطيع بل ويخضع بالكلية لهذه الإرادة الإلهية لأنه لا يأتي منها إلا ما يطابق إرادته الإلهية، وهكذا الشأن في أمر الطاعة والمعصية، فالإتيان بفعل يطابق الأمر والنهي الإلهي كان طاعة أو خيراً وإلا كان معصية أو شراً، ومن أجل هذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين^(٤). ويستبعد ابن عربي بهذه الصورة المميّزة للإرادة الإلهية رأي المعتزلة

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٣) سورة الصف، الآية: ٣ م.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٨.

القائل بخلق العبد لأفعاله، فالعبد ليس إلا قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل، والفاعل دوماً هو الله، إذ هو الفاعل لكل فعل، ولما كان ذلك كذلك قلنا: فما معنى الثواب والعقاب في أعمال مردودة كلها إلى الله؟ وكيف ينال العبد ثواباً على عمل مقدر عليه أزلاً؟ أو ينال عقاباً على عمل اقتضت طبيعة عينه الثابتة اقترافه؟.

يجيب ابن عربي: بأن هذا مجرد تعبير عن فطر البشر وما ينشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا، فليست هذه جزاءً إلهياً في دار المقام، إنما هي جزاء تسديه الطبيعة لأفعال الإنسان وتصرفاته، فلا يحمد العبد إلا نفسه، ولا يذم إلا نفسه، والله هو الممدوح دوماً لأنه يفيض الوجود على العبد^(١). وهكذا فالثواب إسم ناشئ في نفس المطيع، وأن العقاب إسم للأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي. واتساقاً مع منطق مذهبه يميل ابن عربي إلى اعتبار الثواب والعقاب حالتين يشعر بهما الحق نفسه، أي الحق المتعين في صورة العبد^(٢). وبالرغم من هذا فإن ابن عربي يميل إلى أن يجعل للعبد نصيباً في تحمل تبعه أعماله ويكون مسؤولاً عنها خيرها وشرها، ولهذا حصر الأمر بالإنسان وما يصدر عنه من فعل إذ أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان التي تخضع لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الإلهية.

ولما كانت السعادة هي الهدف من وراء ذلك كله فإن ابن عربي لم يحرم السعادة لأحد لأن الغفران من الحق جود وكرم منه، وأدنى ما يكون إلى منطق العقل أن يتبع الله المغفرة للمعصية المرتكبة لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذَّنُوبَ جَمِيعاً﴾^(٣) فالسعادة إذن هي قمة الحياة الروحية التي ينشدها الصوفي، ولا تحصل هذه إلا بتحقيق الاتصال الكامل للعبد بربه عن طريق حبه، وهي التي صرح عنها ابن عربي بأنها تقتزن بوصول العبد إلى عين القرب من الله حتى

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٤١.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٤١. (انظر عبد القادر

محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥١٣).

(٣) سورة الزمر، الآية: ٥٣م.

يتحقق بوحدته الذاتية مع الله، فيبدوا له الوجود كله حقيقة واحدة ذات وجهين، وهذه الحقيقة هي الله من حيث هو علة لذاتها، والعالم من حيث هو معلول لذاته، ولا يحصل ذلك للعبد إلا بالمجاهدة وفناء النفس عن الشهوات وسلوك الطريق الوعر الذي يقتضي تحمل المشاق النفسية والجسدية على حد سواء، فتصفية النفس هي النتيجة الموصلة إلى تحقق الأنس، وهذا ما أدى بالصوفي إلى الانسحاب من الحياة العامة، وينتهي بعد ذلك إلى رؤية الوجود كله من خلال ذاته، فيشعر بسعادة سلبية باطنية تقوم في الفناء عن النفس والبقاء بالله وحده. لذا فإنه يصور السعادة التي يريد السالك الوصول إليها بعد معراج الروحي بأنها التحقق مع الذات الإلهية، وهو يلتزم في ذلك الدعوة إلى الفضائل السلبية في مجاهدة النفس، والزهد والفقر والعمل على توقي الرذائل دون الدعوة إلى الفضائل الإيجابية في أعمال طيبة وتقدير للواجب.

وهكذا ننتهي مع جبرية ابن عربي إلى القول بأن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم. وأن التسليم بها هو الذي يؤدي بالصوفي إلى الرضا المطلق، ولذا فإن كل شيء في العالم يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية، وهذا الاعتقاد يقتضي القول بأن كل إنسان يولد على حالة معينة من العصيان أو الطاعة أو الشر أو الخير، وفقاً لما طبقت عليه عينه الثابتة في العلم القديم، ولكن كيف يحقق الصوفي الفناء؟ وما الفناء الذي يعنيه؟

خامساً: الفناء:

يعتبر الصوفية أن نهاية المجاهدات والرياضات الروحية هي الفناء. ويذهبون في التعبير عنه كل مذهب، فمن قائل أنه فناء عن وجود سوى وهو فناء أصحاب وحدة الوجود، ومن قائل أنه فناء عن شهوة سوى وهو ما أشار إليه أكثر الصوفية المتأخرين، وهم يدعونه غاية على حين أنه - عند أصحاب وحدة الوجود - هو الفناء في الوحدة المطلقة ونفي التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، وفي رأي ابن تيمية أنه الفناء عن عبادة سوى والاستعانة بالسوى وإرادة وجه سوى، وهذا في الدرجة

الثالثة، وهو شهود التفرقة في الجمع والكثرة في الوحدة^(١). ويُعرّف الكلاباذي^(٢) الفناء بأنه الغيبة عن صفات البشرية بالحمل المولّه من نعوت الإلهية، وهو أن يفنى عن أوصاف البشرية التي هي الجهل والظلم لقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٣).

ويشير القشيري في رسالته إلى خاصية أساسية في الفناء الصوفي من الناحية السيكلوجية يذكرها الصوفية وهي ذهاب الحس والوعي، فلا يعود الصوفي يحس بشيء من جوارحه ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجي، فإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق لكمال اشتغاله بما هو أرفع من ذلك، وبهذا علم أن من قال بالفناء ذهاب البشرية لم يُرد به ذهابها بالكلية فإنها موجودة في نفسها مع لوازمها من اللذات والآلام بل أراد أنها مغمورة بما يطرأ عليها من لذات وآلام أعظم من تلك^(٤). ويصف الشيرازي مقام الفناء كما يراه أن هؤلاء الذين صفت نفوسهم وتجردت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار بوارق إلهية. والمقصود بالفناء عنده ألا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه ومن الأشياء الداخلة فيه والخارجة عنده، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك، ذاهباً إلى ربه أولاً ثم ذاهباً فيه آخراً متحدداً به^(٥).

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، الرسالة السابعة، ص ١٦٧.

(٢) الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ١٢٦.

ويزيد الكلاباذي على معنى الفناء أن يكون فانياً عن أوصافه، باطناً بأوصاف الحق لأن الله تعالى إنما يفعل الأشياء لغيره لا له، لأنه لا يجر به نفعاً ولا يدفع به ضرراً، وإنما بفعله الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم، الكلاباذي، ص ١٢٤.

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢م.

(٤) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، صبيح، القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ص ٦٢.

(٥) أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٣٣٦.

ولما كان الفناء في الفلسفة الإشراقية قد أدى إلى القول بالاتحاد، فإنه لدى صوفية وحدة الوجود غير ذلك. إذ أن الفهم الخاطئ للفناء أدى بالمنتقدين إلى القول بأن حالة الفناء تؤدي إلى الاتحاد مع الله أو حلول الله في العبد، وهذا ما ينفيه الصوفي قولاً وعملاً، فهو مثلاً عند جلال الدين الرومي يقتضي الفناء عن الإرادة، ويؤدي الفناء عنده إلى شهود الوحدة وإسقاط الكثرة لكن دون حلول أو اتحاد، كذلك الحب الإلهي عند ابن الفارض وعند غيره من الصوفية أن يقترن بحال الفناء. ويصور الصوفية حالة الفناء هذه بأنها الحالة التي يغيب فيها الصوفي عن إدراكه لذاته لفنائها في المحبوب وهو الله، ولا يعود في هذه الحالة يشعر بنفسه ولا بشيء من لوازمها، وقد أشار الغزالي إلى ذلك فقال: وفي هذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائها فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا يعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه^(١).

وفي لغة علم النفس الحديث فإن للفناء معنى آخر، وهو أن حالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتاً شعوره بالأناء، وهي في اصطلاح الصوفية أيضاً "عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها"^(٢). ولهذا كله يمكن اعتبار حالة الفناء عند الصوفية حالاً عارضاً لا دوام له ولا استمرارية فيه لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع، ذلك أن الشريعة والحقيقة وجهي التصوف الصحيح ولا يمكن تجاهلهما، ولهذا نرى الكلاباذي يقول: وحالة الفناء لا تكون على الدوام، لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات وعن حركاتها في أمور معاشها ومعادها^(٣).

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة، مصر، ١٣٢٨هـ/

١٩٦٤م، ص ٤١.

(٢) الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، الجزء الأول، (بولاق)،

ص ٤٩.

(٣) الكلاباذي، مصدر سابق، ص ١٢٧.

وإذا عرضنا لمعنى الفناء عند ابن عربي وموقفه مما قيل فيه ومدى موافقته أو مغاييرته له فنرى أنه إن تكلم عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفي فإنه يعني به معنى آخر، وهو الفناء عن الجهل بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء بالعلم بهذه الوحدة، والواقع أن ابن عربي لم يعتمد العقل وسيلة في هذا الفناء إنما هو يعتمد الكشف وسيلة للمعرفة، كما صرح في أكثر من موقف بأن علوم هذه الطائفة ليست من قبيل الأخذ عن الآخرين، إنما هو علم وهبي من الله، يحدث بالتجلي على القلوب عندما تصفو وتصبح في شفافية روحية بعيدة عن المادة، فيفنى العبد عن نفسه وتقوم فيه المعاني على حسب ما يتجلى عليه الحق وبالشكل الذي يريده فيقول: "إن علومنا غير مقتتصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال، ولا من بطون الدفاتر والطروس، بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء(*) بالوجود، فتقوم المعاني مثلاً وغير مثل على حسب الحضرة التي فيها التنزل منها. فمنها ما يقع من باب المحادثة، ومنها ما يقع من باب المسامرة، ومنها ما ينقال من باب ما لا ينقال" (١).

وترتبط فكرة الفناء بمذهب وحدة الوجود بحيث يكون هذا الفناء فناءً تاماً كاملاً أي محقاً للكون، وهذا يعني وجود العبد في ذات الحق فيظهر لنا بذلك حقيقة الوجود بوجهيه الحقي والخالقي، يقول:

فناء الكون في الأعيان محق**)	وعين الكون حق ثم خلق
فإن قام الدليل على وجودي	يقوم بذات من يعنيه محق
وإني بالذي يحويه كوني	من أسماء الحقيقة في سبق ^(٢)

فهذه الصورة تشير إلى حالة خصوصية إذ أن المحق لا يفوز به إلا الخصوص، وهو للنفوس المنورة، وهذه تسمى "خلوة***) الحق" (٣).

-
- (*) رؤية العبد للعلة بقيام الله على كل شيء (كتاب اصطلاح الصوفية، ابن عربي، ص ٦).
- (١) ابن عربي، كتاب المسائل، الجزء الثاني، ص.ص ٦-٧.
- (**) المحق فناؤك في عينه، (كتاب اصطلاح الصوفية، ص ٩).
- (٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٣١.
- (***) الخلوة - خلوة الحق - محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد، (كتاب اصطلاحات الصوفية، ص ١٣).
- (٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٣١.

ويميز ابن عربي بين معنى الخشوع والفناء من حيث أن كليهما نتيجة للتجلي الإلهي إذ أن التجلي الإلهي يعم الجميع فيقول: "... لأن الفناء لا يكون إلا عن تجلٍ إلهيٍّ في غير صورة كونية، لأن التجلي في صور المثل إذا عرف أنه عين الصورة اتصف المتجلّى له بالخشوع لا بالفناء. سئل رسول الله ﷺ عن الكسوف فقال ﷺ "ما تجلّى الله لشيء إلا خضع له" فلهذا قلنا بالخشوع لا بالفناء"^(١) ولهذا جاء معنى الفناء مغايراً لمعنى الخشوع إذ الفناء ذهاب الشيء عن وجوده، فأهل الكشف يرون شهوداً "أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي"^(٢).

وقد تعرض القائلون بفكرة الفناء لهجوم الكثيرين من نقاد الصوفية واتهموهم بالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وذلك من فهمهم الخاطئ لمعنى الفناء. فابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" يطلعنا على آرائه واتهاماته لهذه الجماعة فيقول بأن منهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة، فادعى عشق الحق والهيمن فيه، فإنهم تخاليلوا شخصاً مستحسن الصورة، فهموا به، وهؤلاء بين الكفر والبذعة، ثم تشعبت بأقوام منهم الطرّق، ففسدت عقائدهم. فمن هؤلاء من قال بالحلول، ومنهم من قال بالاتحاد^(٣). وهذا ما دفع الكلاباذي إلى الدفاع عن فكرة الفناء عند الصوفية ومفهومها لديهم بقوله: ليس الفاني بالصعق ولا بالمعتوه ولا الزائل عنه أوصاف البشرية فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكنه ممن فني عن شهود حظوظه^(٤).

وابن عربي كعادته يحاول الرد على منتقديه من الصوفية والفقهاء، مبيناً خطأهم فيما قصدوا، مؤكداً على جانب الصدق في مذهبه. فقد قال في حق الحق وفناء الخلق وبقائهم به شعراً:

لولا وجود الحق في الخلق لم يبق من يبقى ومن يُبقي

(١) الحديث: أخرجه النسائي رقم ١٤٧٠ وابن ماجه برقم ١٢٥٢، وأخرجه البيهقي والدارقطني

كذلك في مسند الفردوس ٥٩٩. (انظر الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٠٧).

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، فص سليمان، ص ١٥٨.

(٣) ابن القيم الجوزي، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص ١٣٠.

قلت له إن كنت لي مُنفياً من غير ما تحكم فاستبق
ما أنا غير لا ولا عينكم لأنني أعلمُ من يلقي
فانظر إلى الحكمة مكشوفة في الخلق وتنتع بالحق^(١)

ويضيف على ذلك مبرراً موقفه من المنكرين عليه قوله وموضحاً ما جاء به معنى الاتحاد فقال: "وهذا هو منزل الاتحاد الذي ما سلم أحدٌ منه ولا سيما العلماء بالله الذين علموا الأمر على ما هو عليه، ومع هذا قالوا به. فمنهم من قال به عن أمر إلهي، ومنهم من قال به مما أعطاه الوقت والحال، ومنهم من قال به ولا يعلم أنه قال به. فأحوال الخلق مختلفة. فأما أصحاب النظر العقلي فأحالوه لأنه عندهم تصير الذاتين ذاتاً واحدة، وذلك محال، ونحن وأمثالنا نرى ذاتاً واحدة لا ذاتين ونجعل الاختلاف في النسب والوجوه والعين واحدة في الوجود، والنسب عدمية وفيها وقع الاختلاف فتقبل الضدين الذات الواحدة في نسبتين مختلفتين، فإله يقول: ﴿فأجره حتى يسمع﴾^(٢)»^(٣). فالفناء إذن بمعناه الصوفي هو ما يتحقق به أهل الطريق من الواصلين، فإنه لا بد أن يعقبه البقاء^(٤) الذي يفسره ابن عربي أيضاً بأنه التحقق من زوال الصور الفانية والبقاء بالذات الأبدية. ويذكر أن حقيقة هذه الذات المطلقة لا وصول لأي إنسان إليها مهما كان شأنه، حيث أنه "لا يزال الحق في هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود لأنه لا قدّم للحادث في ذلك"^(٥).

ويعرّف ابن عربي البقاء مقابل الفناء، حيث يرى أن البقاء هو بفعل الحق للحق على حين أن الفناء هو بفعل الحق للخلق، إذ يرى في البقاء استمرارية الوجود وديموميته لا غير فيقول: "البقاء استمرار الوجود لا غير، لا عين صفة فيبقى فيحتاج

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٤٠.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٦ م.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧٤٠.

(٤) رؤية العبد قيام الله على كل شيء، (اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، ص ٦).

(٥) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل الآدمي، ص ٥٥. (انظر الفلسفة الصوفية في الإسلام،

عبد القادر محمود، ص ٣٥٦).

إلى بقاء، والذي يبقى به البقاء به يبقى الباقي المنعوت بكونه باقياً. وهو ما ذكرناه، فإن كان الباقي ممن لا يتقيد فاستمرار وجوده لا غير^(١).

ومما يترتب على هذا البقاء للباقي المنعوت بكونه باقياً لدى ابن عربي ظهور الحضرة الإلهية وأسماءها الحسنى، إذ بها يظهر جمال الكون، وذلك لبقاء عين الكون، ويشير إلى هذا المعنى بقوله:

لو أنه يُسفر عن برقه كان عذاباً، فلهذا احتجبا^(٢)

ويستند في شرحه لهذا القول وما فيه من إسفارٍ للحجاب وعذاب وغيره إلى تأويل الحديث الشريف بقوله ﷺ: "إن الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها أحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره"^(٣) فيرى في ذلك مشهداً عظيماً نزيهاً لا يبقى أثراً ولا عيناً ولا كوناً، ولهذا اعتبر أن هذا الاحتجاب حفظاً لبقاء أعيان الموجودات واستمرار وجودها فقال: "فما احتجب إلا رحمة بنا لبقاء أعياننا، فإنه في بقاء عين الكون ظهور الحضرة الإلهية وأسماءها الحسنى، وهو جمال الكون، فلو ذهب لم تُعلم، فبالرسوم والجسوم انتشرت العلوم وتميزت الفهوم، وظهر الاسم الحي القيوم، فسبحان من أرسل رحمته عامة على خلقه وكونه لشهود صفته وعينه"^(٤).

وهناك فرق بين نسبة كل من الفناء والبقاء إلى الحق، وما بينهما من خلاف في الرتبة إذ يرى أن في نسبة البقاء تشريفاً وتعظيماً لهذا الأمر من نسبة الفناء لما بينهما من فارق العلو والخفض، ومن نسبتها إلى الحق وإلى الكون، فإذا كان البقاء عند بعضهم كما يقول ابن عربي هو بقاء رؤية العبد قيام الله على كل شيء، وأن الفناء هو فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك، كما أنه عند البعض الآخر هو بقاء بالحق، وأن الفناء هو فناء عن الخلق، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك في

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٥٥. أيضاً كتاب المسائل، ص ٢٥.

(٢) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٠٦.

(٣) الحديث: أخرجه الزبيدي في الإتحاف ٧٢/٢، وذكر طريقه ورواته وما قيل فيه.

(٤) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٠٦. (انظر السيوف الحداد لمصطفى البكري، الجزء

الأول، ص ١٣٠).

تصويره للبقاء تصويراً أكمل في المضمون وأشمل في المعنى بحيث تكون نسبته إلى الحق أعلى من أي نسبة أخرى، على حين أن الفناء تكون نسبته للخلق لأنه أدنى في منزلته من الحق، فيقول: "إعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفناء، لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبداً عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبداً عند الباقي، فإن البقاء هو الذي أفناك عن كذا، فله القوة والسلطان فيك، فالبقاء نسبته إلى الحق، وإضافتك إليه، أعني البقاء في هذا الطريق عند أهل الله تعالى فيما اصطالحوا، والفناء نسبته إلى الكون، فإنك تقول فنيته عن كذا، أو نسبته إلى الحق أعلى، فالبقاء في النسبة أعلى لأنهما حالان مرتبطان، فلا يبقى في هذا الطريق إلا فان، ولا يفنى إلا باق... ففي نسبة البقاء شهود الحق، وفي نسبة الفناء شهود خلق... فلا بد من شهود الحق، فإنه لا بد من إحضارك إياه في قلبك وتعقلك إياه فحينئذ تقول بقيت بالحق، فهذه النسبة أشرف وأعلى لعلو المنسوب إليه، فحال البقاء أعلى من حال الفناء، وإن تلازما كانا للشخص الواحد في زمان واحد، فلا خفاء على ذي نظر سليم في الفرق بين النسبتين في الشرف والمنزلة"^(١). وهو في هذا يتسق مع منطق مذهبه إذ يرى أن البقاء والفناء ليسا سوى نسب وإضافات تضاف إلى الحق والخلق، ونعوت يتصف بها كل من الحق والخلق، وهذا عين مذهبه في الوحدة والكثرة، إذ الكثرة ليست سوى إضافات ونسب منها الثابت ومنها الزائل، يقول: "إن البقاء نسبة لا تزول ولا تحول، حكمها ثابت حقاً وخلقاً وهو نعت إلهي، والفناء نسبة تزول، وهو نعت كياني لا مدخل له في حضرة الحق، وكل نعت ينسب إلى الجانبين فهو أتم وأعلى من نسبة الربوبية والسيادة إليه"^(٢).

وإذا أخذنا بفكرة الأعيان الثابتة لدى ابن عربي، فهل يصدق عليها القول بالبقاء لما هي عليه من وجود في العلم الإلهي؟ وهل لها التقدم أم لها العدم؟

إن ما نراه أن ابن عربي لا يهمل البحث في هذا الأمر، فهو يربط بين فكرته في البقاء والفناء وبين قوله بالأعيان الثابتة، إذ أن هذه الأعيان كما يراها ثابتة في العلم

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٧٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٧٩.

الإلهي. ولما كان البقاء حالاً ثابتاً فإنه نعت هذه الأعيان التي يرى أنه من المحال عدمها فعلم الله ثابت لا زوال له. ومنعاً لأي التباس أو سوء فهم يحاول ابن عربي أن يشرح حال البقاء لهذه الأعيان مميزاً لها عن الوجود، فلا يخلط بين قوله بالعين الثابتة وبين عين الوجود لأن الحق هو "الوجود"، فلا بد والحال كذلك أن تكون عين الوجود مغايرة للعين الثابتة لفقدان النسبة بينهما يقول: "والبقاء حال العبد الثابت الذي لا يزول، فإنه من المحال عدم عينه الثابتة، كما أن من المحال اتصاف عينه بأنها عين الوجود، بل الوجود نعت بها بعد أن لم يكن، وإنما قلنا هذا لأن الحق هو الوجود، ولا يلزم أن تكون الصفة عين الموصوف، بل هو محال، فالعبد باقي العين في ثبوته، ثابت الوجود في عبوديته دائم الحكم في ذلك، ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(١) ﴿مَا يَخْفَىٰ مِنْكُمْ شَيْءٌ وَمَا يَكُنْ مِنْكُمْ خَائِفٌ﴾^(٢) فنحن عنده وهو عندنا، فألحق النفاذ والبقاء بمن ألحقته هذه الآية، والنفاذ فناء والبقاء نعت الوجود من حيث ذاته، بل نعت سائر المعقولات ما عدا الجوهر"^(٣) فيكون والحالة هذه أن البقاء من صفات الحق تعالى لا يمازجه شيء من الفناء، لأن الفناء من صفات المحدثات، وبقاء الوجود بحفظ الله ومشيتته، وليس إلا، لذلك فالعالم محفوظ بقاءه بالحفظ الإلهي الذي لا شأن للخلق به، وفي هذا يظهر دور الشأن الإلهي من إرادة ومشئنة وقوة لحفظ الوجود، وهي صورة من صور مذهبه في وحدة الوجود حيث يبين أن وجود كل شيء هو نتيجة الأمر الإلهي والمشئنة الإلهية، فالإيجاد له، وكل شيء وجوده به لا بنفسه ولا بغيره، فلا شأن للخلق به، يقول: "وبعد أن أوجد الله العالم وأبقى الوجود عليه لم يكن إلا بحفظه، فإنه لا بقاء له إلا بالحفظ الإلهي، فالعبد يرجع إلى الله من نفسه، ويرجع إلى نفسه من الله. والحق ما له رجوع إلا إلى عباده من عباده، فما كانت له رجعة من نفسه إلا الأولى المعبر عن ذلك بابتداء العالم..."^(٤) فيكون معنى البقاء

(١) سورة مريم، الآية: ٩٣ ك.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٦ ك.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٧٩.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٩٢.

للوجود هنا هو الاستمرارية بعد إيجاده، ولهذا فالعالم لا بقاء له إلا بالله، كما أن النعت الإلهي لا بقاء له إلا بالعلم، لذلك نرى أن البقاء صفة الدوام والاستمرار للحق لا يشاركه في معناه أي شيء، ولذا كان الإنسان الذي من صفته الفناء غلبت عليه محبة البقاء باعتبارها صفة الديمومة والاستمرارية، وهذا ما شدّه نحو حب الله والفناء فيه ليبقى بعد ذلك بإبقائه له، يقول: "ولما كان الله سبحانه دائم البقاء لا يعرض له شيء من الفناء، صار من أجل هذه في جبلة الإنسان محبة البقاء وشهوته، وكرهه الفناء وبغضه، لأن في جبلة الحول توجد بعض صفات العلة دلالة عليه وإرشاداً إليه"^(١).

ولا يعني ذلك البقاء للعبد أنه نوع من الاتحاد لأن ابن عربي ينفي فكرة الاتحاد بين قديم ومحدث إذ لا مجال إلى ذلك، كما أن الممكن لا يمكن أن يتحد به الواجب لكن يعتبر هذا البقاء نوعاً من الكرامة التي يخلعها الحق على عبده عندما يكون في حضرة المشاهدة فينطق بما يشاهد وبما يشهده مما يوحى به لمن هم ليسوا من أهل الطريق بأنه اتحد مع الذات، ومن هنا اتهموا الصوفية بأنهم أهل اتحاد وحلول وهذا مرفوض عنده، يتضح ذلك من خلال الصورة التي يرسمها للعبد حال تحققه بالبقاء فيقول: "إذ ظهر لك بعد فنائك أبقاك بظهوره لرؤيته وخلع عليك الخلع لأنك في حضرة مشاهدته، فكنت بلا كَوْن لوجود خلعتك عليك، فخلعته كرامة، وكرامة الكريم تشبه الكريم، فمن ظهرت عليه الكرامة سكت عنها ونطق بالكريم، فتوهم الأجنبي الاتحاد وليس كذلك، وإنما المحقق غيور على نفسه أن ينطق بغير ربه، وما كان منه لأنه به مشغوف، وعليه ملهوف، وبه متلوف، فليُعذر، فقد عذره فأشده ما ذهب بعقله في الذاهبين"^(٢).

وعليه فإن الفناء والبقاء من الأمور التي يناقشها الصوفي باعتبارها مرحلة من مراحل التتقل في المقامات أو ما يسمى بالمعراج الروحي أو السلم الروحي، حيث أنه لا يكمل للصوفي التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها، فتتمثل في الوحدة والكثرة والحقيقة والسريرة، فإنه لا يكفي أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق، من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هي متجلية في آثار

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢٢، ص ١.

(٢) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، ص ٧.

الله عز وجل، فالبقاء بما لله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذي لا يسير إلى الله فحسب، أي لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب، بل يسير إلى الله مع الله وبالله، أي بقاءه الدائم في حال رجوعه إلى عالم الظاهر أي عالم ما قبل فناءه، رجع مع الله وكان في نفسه مجلى من مجالي الحق، أي مجلى للوحدة في الكثرة. وفي حركة النزول هذه يجعل الشريعة شعاره والحقيقة دثاره لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم، ويقوم في الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع^(١).

وجملة القول أن فناء الصوفي عن نفسه ليس أمراً عديماً، ولا أمراً سلبياً محضاً، إذ يعقبه بقاء بعد ذلك، وهو بقاء بما للحق، وكل فناء ليس من هذا القبيل فهو فناء ناقص لا يؤدي الغرض المقصود منه، ولهذا تكون عاقبته الخسران المبين، ذلك "أن المتقي الله يجعل له فرقاناً لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّبِعُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَاناً﴾"^(٢)، وهذا الفرقان يحصل للصوفي قبل دخوله في حال الفناء، وقد يحصل بعد خروجه منها. ولكن عندما يفرق العبد بين وجهي الحق والخلق قبل الفناء فإن في ذلك جهل بوحده الذاتية مع الحق، أي جهله بالوحدة القائمة بين وجهي الحقيقة الوجودية الحقية والخلقية إذ أن بينهما اتحاداً ذاتياً يظهر في حال الفناء، لكن الخلق مميز من الحق كما تتميز الصورة من الجوهر الذي هي صورة له، وهذا ما دلّ عليه حال البقاء، ويرى أن هذا فرقان أيضاً لكنه فرقان بعد قرآن أو كما يقول الصوفية بقاء بعد فناء أو صحو بعد محو وهذا ما يستدل عليه الصوفية من قول ابن الفارض:

وفي الصحو بعد المحو ألم أك غيرها وذاتي بذاتي إذا تجلّت تخلّت

هكذا انتهينا مع ابن عربي بعد عرضنا لمذهبه في وحدة الوجود إلى رسم شخصية الصوفي المتحقق بالعلم الإلهي القائم على الكشف والوجدان والذي فنى عن ذاته ليبقى بالله ولا بد لنا من بيان ما انتهى إليه فناؤه من التحقق بالحب الإلهي ووحدة الشهود كنتيجة حتمية لهذا الحب ومعرفة حقيقة الأديان والوحدة القائمة بينها. وسننتقل لبيان ذلك في فصل آخر يتضمن حقيقة هذه الأمور جميعها، والمعراج الروحي الذي كان سبيله في ذلك كله.

(١) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريعة، الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/

١٩٥١م، ص ١٦٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٩م.

الفصل الثالث

الحب الإلهي ووحدة الشهود عند ابن عربي

- تمهيد
- وحدة الشهود كنتيجة مترتبة على الحب الإلهي
- وحدة الأديان
- الحقيقة والشريعة (الظاهر والباطن)
- الطريق الصوفي (المعراج أو السلم الروحي عند ابن عربي)
- طبيعة التصوف عند ابن عربي

- تمهيد:

عرضنا في الفصول السابقة من البحث لأفكار ابن عربي الصوفية في الوجود والذات الإلهية، وما انكشف له عن الحقيقة الوجودية بوجهيها الحقي والخفي، الأمر الذي أدى به إلى الفناء الذي اندرست فيه معالم شخصيته أمام أنوار الذات الإلهية، ففنيّت عن ذاتها لتشهد ما ظهر لها من حقائق خفية يعزّ على العقل إدراكها مهما سما في نضوجه وتطوره، وليس هذا الفناء سوى نتيجة حتمية للمحبة التي سيطرت على القلب والروح عنده فتخلّت عما هو خارج عنها وتعلّقت بالذات الإلهية تعلّق المحب بمحبوبه، فعبر عندها عن المواجيد في حال الفناء بما أشهده إياه الحق، فكان علمه بذلك قائماً على الذوق والكشف وذلك نتيجة رياضاته ومجاهداته التي تغلّب فيها بين مقامات وأحوال حتى تحقّق له الكمال الروحي الذي سما به في عالم الروح. ومن ثمّ جاءت مؤلفاته معبّرة عما وقّر في صدره من العلوم اللدنيّة والمعارف الإلهية عن حقيقة الذات الإلهية ومدى تعلقه بحبها وفنائها فيها. وخير دليل على ذلك كتابه "ترجمان الأشواق" الذي نظمته خلال فترة اعتماؤه في رجب وشعبان ورمضان حيث كان في حال من أحوال التجلي والصفاء الروحي، رقت فيه حجب النفس، ووصل إلى درجة عالية من الشفافية الروحية، ويعتبر ديوانه "ترجمان الأشواق" تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهي الذي سيطر عليه وشغف به طيلة حياته، كما ضمّته آراء وأفكاراً لها شأنها في التصوف، وإذا كانت بعض كتبه مثل "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم" قد اشتملت على أدواق ومواجيد ومعانٍ صوفية بعيدة الأثر، فقد وجد بعض الباحثين أنها تنطوي على معانٍ فلسفية، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وقالوا فيه أنه مأخوذ بالمنطق ومرجح لكفة النظر العقلي على كفة المحاسبة النفسية^(١) برغم أن ابن عربي قد حذّر من المغالاة في طلب المنطق وعدم الشطط فيه، ذلك أنه وارث للنبيّ والوارث إنما هو على قدم النبيّ الذي ورثه، آخذاً ومسترشداً به، فلا يأخذ عن مصدر آخر غيره، وذلك لقوله ﷺ "العلماء ورثة الأنبياء"^(٢) ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ

(١) Massignon, Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulman, Paris, 1929, P. 285.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

الذين اصطفيوا من محبينا^(١)، بل وينفي دور العقل والنظر العقلي عن علمه هذا، وذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذه العلوم الوهية فقال "كل ولي مصطفى لا يتقدم له نظر عقلي في العلم بالله، وكل من تقدمه من الأولياء علم بالله من جهة نظر فكري فهو إن كان ولياً فما هو مصطفى ولا هو من أورثه الكتاب الإلهي، وسبب ذلك أن النظر يقيد في الله بأمر ما يميزه به عن سائر الأمور ولا يقدر على نسبة عموم الوجود لله^(٢)، وجرياً على عادة الصوفية فإن ابن عربي قد عمد إلى تأويل الألفاظ تأويلاً رمزياً وصرفها عن ظاهرها الخارجي إلى ما هو أبعد من ذلك، مصطنعاً أسلوب الإشارة منظماً طائفة من القصائد تغني فيها بالحب الإلهي بأسلوب غزلي، متابعاً فيها طريقة الصوفية في الإيماء والكناية، شارحاً لمعانيها وما ترمي إليه من أمور تخفى على صاحب النظر من استجابته إلى حالة روحانية حضرته فعبّر عنها بما يشبه الغزل فقال: "ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى... والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية... فاستخرت الله تعالى في تقييد هذه الأوراق وشرحت ما نظمته في مكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف"^(٣). ولهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب إنما هو الحق المتجلي في ما لا يتناهى من صور الجمال، وأجمل صورة تجلى فيها الحق هي "الإنسان الكامل" أو الحقيقة المحمدية^(٤).

(١) سورة فاطر، الآية: ٣٢ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٠٢.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ص. ٤-٥.

(٤) الحقيقة المحمدية: يقول ابن عربي: بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية ولا أين يحصرها لعدم التحيز، ومم وجد؟ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم... ولم وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٨). =

- وحدة الشهود كنتيجة مترتبة على الحب الإلهي:

عبر ابن عربي عن حبه الإلهي من خلال نظرته إلى الحقيقة الوجودية من حيث هي حقيقة جامعة للوجهين الحق والخلق. ولما كان الحق هو وجه الوحدة فيها، فإن وجهها الآخر هو الكثرة المتعينة في صور وتعينات ومجالي هذا الوجه الذي هو الوجود الحق.

ولما كانت الصور هي محل تجلي صفات الحق وأسمائه، فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء إنما هي مجلى خاص من مجالي صفة إلهية مطلقة، أو إسم إلهي مطلق كالحب مثلاً، فإن كل محبوب مجلى أو صورة للمحبوب المطلق وهو الحق. وهذا ينسحب على باقي الصفات الإلهية كالحياة والسمع والإرادة والبصر وغيرها. فيكون المحبوب على الحقيقة في كل ما يُحِبُّ إنما هو الحق الذي يتجلى في ما لا يتناهى من الصور سواء أكانت حسية أم معنوية أم روحية.

عمد ابن عربي إلى استخدام الرمز في تعبيره عن حبه بحيث يخفي على الجاهل ما يرمي إليه من معنى. وليس تغليبه بحب ليلي وسعدى وهند وغيرهن سوى رموز يرمز بها إلى حقيقة مسماها، ويوميء بصورتها إلى صاحب الصورة فهو يهدف من وراء ذلك إلى الوصول إلى المسمى الحقيقي لهذه الموجودات، جميعها^(١). إذن لم تكن نظرة ابن عربي للفتاة التي تغزل بها "النظام" نظرة تعشق لجمالها الحسي الفاني، ولا نظرة هوى وصباية يرنو إليها، إنما كانت نظرته في ذلك إلى مجلى من مجالي الجمال

ويقول: فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية. وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٩).

(١) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ص ٥-٦.

وقد ضمن كتابه وديوانه "ترجمان الأشواق" هذه الرموز التي يتغزل بها لغادة مكة النظام ابنة الشيخ مكين الدين بن شجاع بن رستم نزيل مكة، واصفاً محاسنها خلقاً وخلقاً، مأخوذاً بجمالها فقال: "وقلداها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسب الرائق وعبارات الغزل الفائق. فكل إسم أدعو فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، (ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، المقدمة).

الإلهي المطلق الذي تعشقه وقدسه، فكان بذلك رمزاً للجمال الإلهي المطلق المتجلي فيها، في صورة كاملة، لهذا فإن كان قد بثها حبه وهيامه وأشواقه، فإنما هو متجه بذلك إلى الذات الإلهية المتجلية لها في أجمل صورة لها، وليس تغزله بها ووصفه لحسنها عن حسٍّ مادي، إنما هو يرمز بدافع روحي إلى ما تتطوي عليه من الحقيقة الإلهية الكلية المتجلية فيها، ومن هنا يمكن القول بأن لغة ابن عربي في "ترجمانه" هي لغة رمزية لا تؤخذ على ظاهرها، بل يجب أن يؤول كل مصطلح فيها تأويلاً يتفق وفكرته التي يرمي إليها من وراء هذا الرمز، وقد أخذ الفقهاء عليه صراحته هذه في وصفه لغادة مكة وكانت موضع نقمة منهم، دفعته إلى شرح معاني كلامه شرحاً صوفياً، منبهاً إلى ما يرمي إليه فقال:

كلما أذكر من طلل(*)	أو ربوع أو معانٍ(**)
وكذا إن قلت هي أو قلت يا	والأ إن جَاءَ فيه أو أما
وكذا إن قلت هي أو قلت هو	أو همو أو هنّ جمعاً أو هما...
أو نساء كاعبات نُهَّـدْ	طالعات كشموس أو دُما
صفة قدسيّة علويّة	أعلّمت أن لصدقِي قِدْما
فاصرف خاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتّى تعلماً(1)

فهو إذن لم يكن ليعشق هذه الغادة من حيث جمالها وحسنها، إنما لما تمثّله من صور الجمال اللانهائي للذات الإلهية التي وسعها قلب ابن عربي وشغف بها، فهي إذن رمز ومجلى لهذه الذات الواحدة المحبوبة على الإطلاق، بل والمعبودة على الإطلاق، إذ أن المحبوب مهما تعددت مجاله فهو واحد، والمعبود مهما تعددت أشكاله ومظاهره فهو الذات الإلهية الواحدة التي لا كثرة فيها بوجه ما من الوجوه، لذلك تغنى بالحب بكل شكل من أشكاله، وفي كل صورة من صورته التي ظهر فيها فقال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلانٍ وديراً لرهبان

(*) الطلل: محرّكة الشاخص من آثار الدار.

(**) المغاني: المنازل التي غنى بها أهلها ثم طعنوا والربع الدار بعينها.

(1) ابن عربي، ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص. ٦٠-٥٠.

وبيت لأوثانٍ وكعبة طائفٍ وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني^(١)

فابن عربي هنا قد اتخذ من الصورة المحسوسة وسيلة للتغني بصاحب الصورة الحقيقية، وذلك لتعلق القلب بالجمال المطلق الذي تلمسه في تلك الغادة الظاهرة أمامه، المتعينة في شخص النظام، على حين أن القلب يهدف إلى حب الحقيقة الإلهية المتجلية في هذه الصورة والمتعينة فيها، فقال:

فإن بها من قد علمت ومن لهم صيامي وحجي واعتماري...^(٢)

فالحب هنا هو أصل لكل عبادة، وهو سرها وجوهرها، إذ لا معبود إلا وهو محبوب، فهو يتوجه إلى الذات الإلهية لتعلق القلب بها وتحققه بحقائقها الإلهية من أسماء وصفات خاصة بها. ومن هنا جاء قسمة الحق الهوى المعبود لديه بأنه أصل كل محبة وأصل كل عبادة، فهو الساري في مراتب الوجود جميعها، وهو علة الحب، ولولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبده معبود ولا وجد عابد فيقول:

وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى^(٣)

فهو يقسم بقضية الهوى ويعني به الحق - وهو إسم من أسماء الله - هو الحب عينه، وهو المحبوب، بل أعظم أسماء الله على الإطلاق أن الهوى الساري في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صورته، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله التي يتجلى بها في كل مظهر من مظاهر العبادات.

ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك حين يذكر في "الفتوحات" أنه شاهد "الهوى" في كشف له، ظاهراً بالألوهية، جالساً على عرش "الربوبية" يحف به عباده من حوله،

(١) ابن عربي، ترجمان الأثواق، ص. ٣٩-٤٠، ذخائر الأعلام، ص. ٤٩-٥٠.

(انظر مدخل إلى التصوف للتفتازاني، ص ٢٤٦، وانظر الحياة الروحية في الإسلام، محمد

مصطفى حلمي، ص ١٤٧).

(٢) المصدر السابق، ص ٧.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص. ١٨٤-١٩٤.

ويقول: "ما شاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه"^(١). وهكذا نجد أن الحب الموجّه عنده إلى الصور الكونية لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلوية التي تصدر عنها هذه الصور الكونية، وإنما الاختلاف واقع بين المحبين، إذ أن مُحبي الصور الكونية يتعشقون الكون في حين أن محبي الذات العلوية يتعشقون العين، والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبيين واحدة^(٢).

فالمحسوب والحالة هذه لا يقتصر وجوده على صورة واحدة، ولا يجدر بالعابد أن يقصره على صورة بعينها، إنما الصوفي الصادق من يرى الله في كل صورة معبودة، وينظر إلى معبوده الخاص من حيث أنه واحد من صور المعبود اللامتناهي المتجلي في قلب العابد فيما لا يتناهي من المجالي^(٣). وهكذا فإن كل محبوب مجلي أو مظهر للمحسوب على الإطلاق، وهو الحق، ولهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على الحقيقة إنما هو الحق المتجلي فيما لا يتناهي من صور الجمال سواء أكانت هذه الصور حسية أو معنوية أم روحية، وهو في استخدامه للرمز إنما يرمز بالإسم إلى حقيقة المسمى، وبالصورة إلى صاحب الصورة ولهذا قال بعض الصوفية عنه قوله:

صحّ عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن^(٤)؟

وفي هذا دلالة على تكتمه في حبه وتعشقه وعدم بوحه به بحيث يبدو مبهماً ولا يدري أحد لمن يتوجه في حبه وعشقه، وهذا من الأسرار التي انطوى عليها مذهبه في الباطن، فكان حبه وتعشقه للذات الإلهية في ذلك متعدياً كل حدود ومتخطياً لتعاليم الأديان كي يضع ديناً عالمياً واحداً يجمعه الحب الإلهي، ويجعل الذات الإلهية مبتغاه ومبتغى كل عبادة في كل دين وهذا ما أشار إليه بقوله: "أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه" وهذا دليل انفتاح على الأديان جميعها واعتبار كل عبادة فيها صحيحة لأنها تعبّر عن مجلي من المجالي المتعددة للذات الإلهية، وإن كان في هذا شيء من

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٢٨٨.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص المحمدي، ص ٢١٨.

المتطرف إلا أن الحب عنده هو الجامع والموحد للقلوب جميعها على حب الألوهية، حب الله للعبد وليس العبد فقط هو المحب للذات الإلهية كما يرى ابن عربي، بل أن الذات الإلهية هي أيضاً لها تعلق بالخلق لأن الخلق صورها ومجالها مهما اختلفت وتعددت مظاهرها، فالحق يبادل الخلق حباً بحب واشتياقاً باشتياق، بل إن شوقه إليهم أشد قوة من شوقهم إليه، فهو أوجدتهم من ذاته حين كشف عن كنزيتة المخفية "وكان محمد ﷺ أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه"^(١)، ولذلك يرجع الخلق وهم الفرع إلى أصلهم وهو الحق الذي أحبهم ومنَّ عليهم بجوده وكرمه وكل ما أرادوه، ولذا فتعلقه بهم كتعلقهم به تماماً، وذلك لنفخه الروح فيهم فكان بذلك شوق بشدة إلى ما أودعه في هذا العبد وهو الروح لأنه جزء منه، فشوق الحق لهؤلاء المقرّبين مع كونه يراهم فيجب أن يروه، ويأبى المقام ذلك"^(٢). وهذا طلب عزيز المنال لاستحالة رؤيته تعالى، ولهذا حصر هذا اللقاء والرؤيا للعبد بقاء ربه عند الموت فقال:

يحنّ الحبيب إلى رؤيتي وإنني إليه أشدّ حنيناً
وتهفو النفوس ويأبى القضا فأشكو الأئين ويشكو الأئينا^(٣)

ولما كان النفخ الإلهي في العبد من روحه تعالى، فشوقه ليس إذن لهذا البدن الفاني لشدة المادية التي يعيش فيها، إنما شوقه إلى تلك الجذوة الإلهية النورانية التي بعث بها الخلق، وهي الروح، وهي جزء منه، فكان شوقه إلى جزئه الذي من نفسه فقال: "إِنَّ اللَّهَ أَحَبُّ مَنْ خَلَقَهُ عَلَى صُورَتِهِ وَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتُهُ النَّوْرِيِّينَ عَلَى عَظِيمِ قَدْرِهِمْ وَمَنْزِلَتِهِمْ وَعَلَوْ نَشَأَتِهِمُ الطَّبِيعِيَّةُ"^(٤) فحبه إذن حب ذاتي انعكس منه عليه فظهر في خلقه لأنهم خلّقوا من النَّفْسِ الرحماني الذي هو نفخ الروح فيهم.

وهكذا فإن حبه لم يكن في دائرة مقفلة بل عن طريق الصور التي هي بالنسبة للحق كالمرايا التي يرى الحق فيها نفسه، ورؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٥٦.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢١٦.

رؤية نفسه في أمر آخر له كالمرآة، فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه بما لم يكن له ليظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه فيه^(١). وهذا ما دلّ عليه قوله: "أنه لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله... وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلّوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلّا ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه"^(٢) هذا هو المحل الذي ظهر فيه الحق وتجلّى فيه، وهو ما أشار إليه بآدم الذي كان عين جلاء^(*) تلك المرأة، وروح تلك الصورة، كما كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم "بالإنسان الكبير". فيتبين من ذلك أن أكمل صورة ظهر فيها الحق هي الصورة الإنسانية التي تُعتبر مجلّية للحق، تجلّى فيها الوجود بكل معانيه وكمالاته، بل جعلها مخزن أسرارهِ، ومن هنا استحق الإنسان لقب الخلافة عن الله في الأرض، بل كان له الأفضلية على سائر الخلق ممن أوجدتهم الحق من الملائكة، فكان الإنسان بذلك أحب المخلوقات إلى الله، وأكثرهم حرصاً عليه وعلى بقائه، ولهذا منع قتل النفس وحرّم هدمها وإتلافها، بل منع هدم النشأة الإنسانية التي تتمثل فيها أكمل الصور الإلهية، فمراعاة الإنسانية مراعاة للحق المُوجد لها.

وهكذا تكون المحبة الإلهية هي سبب الخلق والدافع إلى إيجادهِ، وما يعنيه بالخلق ليس هو الخلق من العدم المطلق كما بينا، بل ظهور الحق في أعيان الممكنات. فإذا كان الحب على هذه الصورة المتبادلة بين الحق والخلق، فهو يدعو إلى الحنين من النفس والروح بالعودة إلى أصلها وباعثها، وهذا ما يتمثل في استمرارية الخلق ودوامه ثم الفناء في الحق بعد ذلك فيكون رجوعاً إلى الأصل، وهذه حركة دائرية لا انقطاع بين أجزائها، فهي تبدأ بحب الحق للخلق، فيخلق ما يُظهر صفته وأسماءه

(١) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٤٩.

(*) جلاء تلك المرأة: كشفها، والجلاء الوضوح، الأمر الجلي، (المنجد، باب الجلاء).

مفترقة عنه في ظهورها الكوني، وبفنائها تعود لتتلاقى في حبه بعد ذلك، وهكذا يمثل لنا دائرة الوجود بأن أولها حب وافتراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الوجود دائماً هو الحق، ومحيطها ما لا يحصى عدده من مجالي الوجود، إذ الكل يخرج من المركز والكل يعود إليه^(١). وهذا روح مذهبه في وحدة الوجود. فمهما اختلفت الأوصاف فتسميتها معبوداً من وجه وتسميتها محبوباً من وجه آخر يمثلان وجهي الحقيقة الوجودية، فالمسمّى واحد من الوجهين، ومن هنا يخلص ابن عربي إلى نتيجة هامة وهي أن المحبوب على الإطلاق هو عين المعبود على الإطلاق ومن هنا جاء قسّمه باسم "الهُوى". وعلى ذلك يمكننا القول والحالة هذه أن نظريته في الحب الإلهي متفرعة عن مذهبه الصوفي العام وهو مذهب وحدة الوجود، بل تعتبر هذه لازمة من لوازم المذهب عنده ونتيجة من نتائجه.

ولما كان الفناء نتيجة محبة وتعشق للذات الإلهية، فإن هذا الفناء الذي يعانیه الصوفي يؤدي به في النهاية إلى شهود الحق متجلياً في آثاره المختلفة، إذ أن المشاهدة التي يراها ابن عربي هي فناء ينتهي فيها الإنسان، ولم يُقدّر شهود الحق إلا للرسول الكريم. وما يقع لأكابر أهل الطريق ليس إلا زيادة يقين كأنه مشاهدة^(٢).

هكذا كان للفناء عند ابن عربي وشيوخه معانٍ عدة يأخذ بها هؤلاء في حال تحققهم بالفناء، فهي تعبير عن حالات وجدانية خاصة تذوقوها بعد أن خاضوا غمارها، وطوّروا أمواجها برياضات روحية خاصة حتى وصلوا إلى غايتهم المنشودة وهي المشاهدة. ولا نعني بالمشاهدة مشاهدة العين الشحمية إنما هي مشاهدة القلب، ويشير إلى أقوال شيوخه من أهل الطريق فيما عنوه بالفناء قال: "هكذا كان شيخنا أبو العباس بن العريف الصنهاجي الإمام في هذا الشأن يقول: "وإنما يتبين الحق عند اضمحلال الرسم" وكان شيخنا أبو مدين يقول^(٣): لا بد من بقاء رسم العبودية ليقع التلذذ بمشاهدة الربوبية، وكان القاسم بن القاسم من شيوخ القشيري يقول: مشاهدة الحق فناء ليس فيها

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٣٢٧.

(٢) ابن عربي، ذخائر الأعلام، مصدر سابق، ص ١٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٢٠.

لذّة، وكل قائل صادق، فإنه قد قدّمنا مثال هذا في هذا الكتاب أنّ شخصين لا يجتمعان أبداً في تجلٍ واحد، وأن الحق لا يكرر على شخص تجلياً، وقد قدّمنا أنّ تجلياته تختلف لأنها تعمّ الصور المعنوية والروحانية والملكية والقيومية والعنصرية، ففي أي صورة ما شاء ظهر، كما أنه «في أي صورة ما شاء ركّبك»^(١)، وفي الطريق في أي صورة ما شاء أقامك، فالمراكب مختلفة، والراكب واحد، فمن تجلّى له في الصور المعنوية قال بفناء الرسم، ومن تجلّى له في الصور الطبيعية والعنصرية قال باللذّة في المشاهدة، ومن قال بعدم اللذّة في المشاهدة كان التجلي له في الصور الروحانية، فكلّ صدّق وبما شاهد نطق»^(٢).

وقد ذكر نيكلسون أن هذه النظرية "أي الفناء" ترتبط بفكرة وحدة الوجود المطلق، ويرى أن الصوفي في هذه الحالة لا يحاول الفناء عن إرادته، بل الفناء عن العالم الظاهر وعن كل ما لا حقيقة له في ذاته. فلا يشهد غيراً أصلاً، بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب^(٣). وهذا يصدق على ما يراه ابن عربي بأن الفناء هذا حال من أحوال العدم - لا يعني به العدم المحض إنما يعني به العدم النسبي - الذي يندعم فيه شعور العبد بالوجود عن العالم الظاهر، وفي هذا ربط صريح بين الفناء والشهود حيث لا يصح الشهود دون فناء، وأن حالة الصوفي الواصل لا بد أن تفنى عن الوجود حيث يتم لها الشهود. وهذا ما أشار إليه فقال بأن "الفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم، فما يطلب أهل الله الشهود إلّا لأجل الفناء عن الوجود... كما أن منزل الحق التوحيد فيفنيهم عند الشهود لحصول التفرّد"^(٤). وهكذا يستدل من كلامه أن الفناء لا يعني به تلاشي الموجود شخصياً، إنما التحقق من أن صور المحدثات قد تلاشت واختفت عن نظره ففنيته عن الواحد الحق، فما شهد بعد ذلك في الوجود إلّا ذاك الحق، وهذه وحدة الشهود التي يقول بها الصوفية وأشار إليها ابن عربي فقال: "إذا

(١) سورة الانفطار، الآية: ٨٠ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٢٠.

(٣) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٤) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٤٩.

أفناك عنك في الأشياء أشهدك إياه مُحركها ومُسكنها، وإذا أفناك عنك وعن الأشياء أشهدك إياه عيناً، فإن غفلت... فما أفناك عنك، فلا تغط، وهذا هو فناء البقاء ويكون عن حصول تعظيم في النفس»^(١).

وهكذا تختلف وحدة الشهود عن وحدة الوجود، فإذا كانت وحدة الوجود لا تحصل إلا بالكشف والذوق الوجداني، فإن وحدة الشهود حال أو تجربة يعانيتها الصوفي، فليست هي علم ولا عقيدة ولا دعوى فلسفية يحاول البرهنة عليها أو فرضها على الغير، بل هي معاناة ينتج عنها الفناء الذي يصل به الصوفي إلى مشاهدة آثار الألوهية في غيبته عن كل ما سوى الله، وهي ما عبّر عنها الشبلي بالفناء عن الإنية بانعدام الشعور بالذات^(٢). وقد تتفاوت درجة المشاهدة بين الصوفية، فمنهم من يعبر عن شهوده بمعية الحق، ومنهم من يعبر بقبليته أو ببعديته لرؤيته، فإذا قال أحدهم ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه أشار إلى النوع الأول لأنه شاهد آثار الله ظاهرة في الخلق، وهو الإيمان الصادق، وإذا قال الآخر ما رأيت شيئاً سوى الله، أو كما قال ابن عربي:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه^(٣)

فإذا كانت هذه إشارة إلى الشهود القائم على المحبة للذات الإلهية، فإن الشهود الأول يرى الآثار الإلهية ومظاهرها، على حين يكون الثاني غافلاً عنها لا يرى سوى الله، وطريقه في ذلك كسفي ذوقي، على حين اعتمد الأول طريق العقل والبرهان، ومن هنا جاء قول أبي يزيد: حجبت مرة فرأيت البيت ولم أرَ صاحبه، وحجبت ثانية ورأيت البيت وصاحبه، وحجبت ثالثة فلم أرَ البيت ولا صاحبه، وهذه هي حيرة المشاهدة، إذ أن سبب الحيرة في الله تعالى طلب معرفة ذاته بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تسمى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أوماً (أشار) إليها وما صرح، والدليل العقلي منع من إدراك حقيقة ذاته من

(١) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٤٩.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط القاهرة، ص ١٨٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠٤.

طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل إلا صفات السّلوب لا غير وسمى هذا معرفة^(١). ولكن المعرفة الحقيقية كما يعرفها أهل الطائفة تأتي عن طريق المشاهدة، فالمشاهدة عند الطائفة رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ورؤيته في الأشياء وحقيقتها اليقين من غيرك. لذا قالت الطائفة في المشاهدة: أنها تطلق بإزاء ثلاثة معان منها: مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الحق في الأشياء، ومنها مشاهدة الحق بلا خلق وهي حقيقة اليقين بلا شك وفي هذا تحقق كامل للمعرفة فيقول:

أوقفني الحق في شهودي	جوداً وفضلاً على وجودي
فقتت شكراً به إليه	أرغب في لذة المزيد
فزادني جوده علوماً	بالله في نسبة الوجود
إليه، سبحانه تعالى	يرى على الكشف والشهود
لا يعرف الله غير قلب	كالبدر في منزل السّعود
يرقى إليه، يجيء منه	ما بين بيضٍ وبين سود ^(٢)

فالمعرفة الحاصلة في المشاهدة لم تأت عن طريق المحبة فقط، ذلك أن عنصر المحبة التي تؤدي في نهاية شدتها وقوتها إلى مشاهدة آثار الحقيقة الإلهية، ولكنه أضاف عنصراً آخر له أثره في تحقيق هذه المشاهدة القلبية التي يشاهد بها الصوفي الحقيقة كما تتجلى له وهو عنصر الذكر، إذ يتحقق شهود العبد للحق بذكر الله، حيث تتجلى له الحقيقة بكما لها، يقول ابن عربي: "الذكر الحقيقي الذي هو مجالسة بين العبد والحق، وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه"^(٣). فبالذكر الحقيقي يكشف عن حقيقة الصلة بين الذاكر والمذكور وبين قدر الإنسان الذي تميز عن سائر الكائنات واختص بمجالسة الله، فالحق جليس من ذكره. وفي هذه الصورة للمشاهدة الحق يرى "أن الجليس مشهود للذاكر، ومن لم يشاهد الذاكر الحق

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٧.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٦٨.

الذي هو جليسه فليس بذاكر، فإن ذكر الله سار في جميع العبد^(١). وهكذا فإن ذكر الله كما يراه يؤدي إلى الفناء عن الوجود، إذ أن الذكر لا يزال يردد إسم الله بلسانه ثم بقلبه معاً، وعندما يكلّ اللسان وينعقد عن الذكر ينطق القلب به وحده حتى يملأ ذكر الله كيان العبد الروحي وكل جزء من أجزائه، فتغلب عليه حال الوجد ويفنى عن وجوده^(٢). يقول ابن عطاء الله السكندري في هذا الصدد "إن الذكر من شأنه أن يوصل الذكر إلى حال ينتظم له فيه شمل العالم في نطاق واحد، فلا يرى بعين رأسه بل يرى بعين قلبه وجود الواحد الذي لا وجود لغيره"^(٣). وهذا التحقق بشهود الأحدية لا يكون بطريق استدلال منطقي أو نظر عقلي، إنما يتحقق عن طريق حال ذوقي خاص به لا يشاركه فيه غيره من الناس، وهذا هو علم اليقين حيث تكتمل معرفة الله للعبد لأنه عين الدليل عليه، وهو إثبات ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهية، ومحكوم عليها بالألوهية سلطاناً وحجة لا ريب فيه، ويصل بعد إلى عين اليقين حيث تتجلى المشاهدة، يقول: "عين اليقين مشاهدة هذه الذات بعينها، لا بعينك... فناء كلياً. لا يعقل معها نسبة ألوهية إثباتاً أو نفياً، لكن مشاهدة تفني الأحكام والرسوم، وتحقق الآثار "فيحصل بذلك حق اليقين" وهو نسبة الألوهية لهذه الذات بعد المشاهدة لا قبلها، وهو الفرق بين العلم والحق ليس إلا"^(٤). وبعدها يصل العبد إلى حقيقة اليقين حيث يقوم ظهور الانفعالات عند العبد الكلي عن غيبته فيه به غيباً كلياً وفناء محققاً، وهذه غاية المراتب^(٥).

ويُفرد ابن عربي لأهل الشهود مكانة في المعرفة يختصهم بها لمقدرتهم على الفناء، وهذه المعرفة ليست مشاعة إنما هي اختصاص لمن هم أهل لها. لذلك فهو

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٦٩.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٨، ص ٢٥٧.

(٤) ابن عربي، كتاب التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، تقديم عبد الرحمن حسن محمود، مصر، ص ٧٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٧٣.

يَقْصُر معرفة "الوجود" على فئة معينة، يرى أنها تملك القدرة على ذلك بفنائها، وعليه فإنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود، وأن العين تثبت العين كما ذكر في فتوحاته^(١)، بل إنه في حال تحققه بشهود الأحدية يرى فيها الكثرة المتجلية في أسمائه وصفاته، يقول الجيلي في شرحه على مشكلات الفتوحات: "ولما تحقق الشيخ بشهود أحدية الحق تعالى في كثرة الموجودات، وعاین تنوعات تجلياته في الأسماء والصفات قال: رأينا رسوماً ظاهرة. أراد بالرسوم الأسماء والصفات التي هي الظاهرة في العالم بحقائقها وآثارها"^(٢). وفي هذا المجال يمكننا القول أنه يمكن للصوفي في هذه الحال حصول العلم الشهودي بعد رفع الحجاب في حال الفناء، فيتم الكشف، ويحصل العلم الشهودي للإنسان ويصفو العرفان الذوقي - وفي هذا اتفاق بين ابن عربي وابن الفارض - فيستطيع الإنسان أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلي في صور المرئيات كما يقول ابن الفارض، وفي الأعيان الثابتة في الوجود الحق كما يقول ابن عربي^(٣). وهذا عين ما ذهب إليه جلال الدين الرومي في أن مظاهر الوجود المتكثرة، وصوره المتعددة ليست في الحقيقة إلا طائفة من المجالي التي تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً أو صورة منها إلا ويشهد الذات فيها.

و "الله" في موقف ابن عربي هو وحده المطلوب في كل حين، يشهده القلب دون سواه، وفي اعترافه أن الحق ذاته ليس مشهوداً لأحد في هذه الدنيا من حيث ذاته المقدسة. وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث أنه ذات موصوفة بالأسماء والصفات إلاّ عن طريق المجالي والمظاهر، ولكنه مشهود في كل قلب وفي صور معتقدات صاحب هذا القلب، فتجلى الحق في ذاته غير مشهود لأحد، كذلك تجلّيه في الحضرة

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٩.

(٢) الجيلي (عبد الكريم)، شرح مشكلات الفتوحات المكية، مخطوط معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ورقة ١٤، ص ب.

(٣) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣٤١.

العلمية^(*) في أسمائه وصفاته، ولكنه مشهود في تجليّه في صور الإله المخلوق في المعتقّدات^(١). ولهذا نرى ابن عربي يدعو إلى ثبات العبد في حال شهوده الحق بعين قلبه، رغم إنكاره لوحدة الوجود حال الفناء، إذ أن المرحلة الأخيرة في الفناء هي في عرفه "فناء الواصل" بالله عن كل ما سواه، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده بحيث لا يعلم أنه في هذا المقام الذي يعزّ على الوصف ولا يحس أنه في حال شهود^(٢) وفي هذا المقام يقول:

إذا شهدت فائت يا غلام يصحّ لك المكانة والمقام
فتشده بعقلك في حجاب ومشهده قوي لا يُرام
وتشده به في كل شيء وليس له الوراء ولا الأمام
وتسكن عند رؤيته سكوناً يكون به التحقق والقيام^(٣)

والمشاهدة كما يعرفها ابن عربي هي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد أو رؤيتها في الأشياء وحقيقتها اليقين من غير شك. وقد حدد قول الطائفة حول هذه المشاهدة وما تُطلق عليه من معاني، فهي تُطلق بإزاء ثلاث معاني متبادلة بين الحق والخلق بالنسبة لوجود الأشياء ورؤيتها، فيقول بأن "منها مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد كما مر. ومنها مشاهدة الحق في الخلق، وهي كما يقول رؤية "الحق" في الأشياء بدلائل، فإنهم يريدون بذلك أحدية كل موجود، فيكون بذلك عين الدليل على

(*) الحضرة هي كل مجموع حقائق تألفت بشكل مخصوص يعطي حقيقة جديدة واحدة مركبة، لها خصائص مميزة وصورة واضحة، (المعجم الصوفي، ص ٣٢٤).
يقول ابن عربي: إن الله تعالى قد عرف عباده أن له حضرات معينة لأمر دعاهم إلى طلب دخولها وتحصيلها منهم... فمنها حضرة المشاهدة... ومنها حضرة المكاملة... ومنها حضرة التعليم، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠١). أما الحضرة الإلهية فهي الكلمة الفهوانية، وهي كلمة "كن" وهي سورة الإرادة، وهي أحدية واحدية التعلق، وهي منسحبة على كل مكون ليس لها معنى الإيجاد (ابن عربي، كتاب المعرفة، مسألة ٧٢، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ٧٥).

(١) عفيفي (أبو العلام)، التعليقات على الفصوص، ص ١٤٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥١٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٦٥١.

أحدية الحق لا على عينه، أما الوجه الآخر الثابت عندهم فهو إشارتهم إلى رؤية الحق في الأشياء وهو الوجه الذي له سبحانه في كل شيء، وهذا قائم على إرادة الله له، المتمثلة في قوله: ﴿إِذَا أَرَادْنَا...﴾^(١). وهنا يبدو لنا أن ابن عربي يفرق بين الرؤية والمشاهدة، فيرى في المشاهدة أنها شهود الشاهد الذي في القلب من الحق، والرؤية ليست كذلك، فقال:

وتسكن عند رؤيته سكناً... يكون به التحقق والقيام^(٢)

وقوله:

فلا تقولنّ للأشياء ليس به فليس في الكون إلّا هو وإلاّ هي
فكن مع الله في الأحوال أجمعها ولا تكن عن شهود الله بالساهي
فإنّ الله عينا غير نائمة بها يراك ولا تشهد سوى الله^(٣)
ويتّسق^(٤) في وحدته الشهودية تماماً مع منطق مذهبه في وحدته الوجودية فيرى أن
الشاهد عين المشهود لأن الوجود واحد غير متعدد ولا متكرر، فتتخصّر المشاهدة في
شاهد يشهد مشهوده في كل شيء فلا يغيب عنه أبداً. ولما كان في مذهبه "أن الحق
عين الوجود" فلا مانع لديه أن يكون الشاهد عين المشهود فيقول: "هو المشهود في كل
عين، والشاهد من كل كون، فهو الشاهد والمشهود لأنه عين الوجود، فمن عرفه سمّاه
وما وصفه"^(٥). ويصف شهوده فيقول:

وما تجلّى لشيء من خليقته إلّا ليشهد أن الحق مشهود
من عين صورته لا من حقيقته فالأمر والشأن موجود ومفقود
لأننا بعيون الوجه نبصره فكلنا وجهه والوجه محدود
هذا الوجود ومن في الكون صورته فليس ثمّ سوى الرحمن موجود^(٥)

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٥١.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٢٣٦.

(٤) يتسق من اتسق - انتظم واستوى.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٨١.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٢٤.

وهكذا تظهر صراحة ابن عربي في تعبيره عن مذهبه بعد تكتّمه وتستره عليه فهو وحدة وجود شهودية لأنها تشهد الوجود الحق في صور الكون، مجتمعة بوحدة واحدة غير متكررة، متمثلة في وجود الرحمن دون السوى، وهذا أصدق دليل على مشاهدة الحق في كل شيء، ولا يكون ذلك إلا من حيث عين الناظر فيقول: "فما في العالم جزء إلا ويشاهد خالقه من حيث عينه لا من حيث عين خالقه"^(١) وهذه المشاهدة التي لا تتعدى حدود المشاهد لنفسه فإنها تعكس صور الحق، لأن الخلق صورته ومجاليه المختلفة، ولذا فإن الله منزّه عن أن تُشاهد حقيقته لأحد إلا إذا صفا القلب وتخلّى عن كل صبغة مادية ووصل إلى درجة من النقاء والشفافية، وقد حدد هذه الأمور في باب الوصايا للمشاهدة فقال: "إعلم أن علامة من يدّعي أنه يشاهد الحق إذا عكس مرآة قلبه إلى الكون يعرف ما في ضمائر جميع الخلق، ويصدق الناس في الأقوال والأفعال والأحوال"^(٢). فابن عربي كما يبدو لا يدّعي الكمال لنفسه وأنه مشاهد للحقيقة، فهو إذ ينفي ذلك ويعترف بأنه مقصّر في هذا المجال، وقاصر عن الوصول إلى هذا المقام الخطير لأن مشاهدة الحق موقوفة على الهيبة، والهيبة تُسكن ولا تحرّك^(٣). لذلك فهو ينبّه الآخرين عن الوقوع في شرك الكلام فقال: "لا يغتر أحدٌ بشقشقة اللسان، فإنها لا تجدي نفعاً" ويقرّ بضغفه قائلاً: "ولست والله أرى نفسي من أهل هذا الشأن ولا من فرسان هذا الميدان" فالحقيقة المنعوتة بنعوت التنزيه تجل عن المشاهدة والرؤية لأنها "إذا شوهدت تفني كل عين سواها، وإن تفاضلت مشاهدها في الشخص الواحد بحسب أحواله أو في الأشخاص لاختلاف أحوالهم لما أعطته الحقيقة أنه لا يشهد الشاهد منا إلا نفسه، كما لا تشهد هي منا إلا نفسها، فكل حقيقة للآخرين مرآة "المؤمن مرآة أخيه"^(٤)

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٧٥.

(٢) البكري الصديقي (مصطفى كمال الدين)، السيوف الحداد، باب الوصايا (المشاهدة)، ص ٢٦١ آخر صفحات المخطوط.

(٣) ابن عربي، كتاب الشاهد، (الرسائل)، ص ٦.

(٤) الحديث: "المؤمن مرآة أخيه" ورد في سنن الترمذي كتاب البر والصلة ١٨٦٢. وفي قول آخر: "المؤمن مرآة المؤمن" سنن أبي داود ٤٢٧٢.

و «ليس كمثله شيء»^(١)(٢). ولا ينبغي الادعاء ومغالطة النفس لمن يدّعي المشاهدة ويتوهم الاجتماع بالحق إذا لا اجتماع حق وخلق مطلقاً، لذا ينصح بعدم اختلاط الأمر على المشاهد والوقوع في عماء المعرفة فيتوهم في بحر لا قرار له، لذلك فقد حدّد صور المشاهدة هذه من حيث وجهة نظره في وحدة الوجود فقال: "قانظر مشهودك فإن كان حقاً فما تنتظره إلا بعينه، فإنك لا تدركه بغيره، فما تمّ خلق في حقك وفي وقتك، إذا كان وقتك الحق، وإن كان خلق فلا تنتظر إليه إلا بعينه فإنك لا تدركه بغيره، والحكم تابع للنظر، ولا يحكم النظر إلا بما يعطيه المنظور من ذاته، فمن المحال أن يكون المنظور إليه قائماً فيدركه قاعداً أو على لون ما إن كان من الملونات، فيدركه على اللون الذي هو عليه ذلك المنظور..."^(٣). كذلك ينفي القدرة على الرؤية إذ لا طاقة للعبء في ذلك لما فيه من ضعف، وأنه ما من رؤية حقاً لأن الحق يعز إدراك ذاته وظهوره على صورته الحقيقية فقال:

فروية الله لا تطابق فإنها كلها محاق
فلو أطاق الشهود خلق إطاقه الأرض والطباق
فلم تكن رؤيتي شهوداً وإنما ذلك انفهاق^(٤)

ويستد في ذلك إلى قوله ﷺ حين سئل "أرأيت ربك، قال: نور أني أراه"^(٥) وحجة ابن عربي في ذلك أنه يرى الكون ظلمة، والنور هو الحق المبين، والأضداد لا تجتمعان، فالنور والظلمة نقيضان كالليل والنهار، بل كل واحد يغطي صاحبه ويظهر فيه، فمن رأى النهار لم ير الليل، ومن رأى الليل لم ير النهار، فالأمر ظاهر وباطن، وهو الظاهر والباطن، حق وخلق، فإن شهدت خلقاً لم تر حقاً، وإن شهدت حقاً لم تر خلقاً، فلا تشهد حقاً وخلقاً أبداً، ولكن تشهد هذا في هذا، وهذا في هذا شهود علم لأنه غشاء

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٥٦.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٥٣.

(٥) الحديث: رواه مسلم وأحمد بن حنبل في مسنده في كتاب الإيمان.

ومغشي^(١). زد على ذلك أن الرؤية بالعين المجردة غير ممكنة، إذ لا يمكن للعين الشحمية رؤية النور الإلهي، لذا ينفي ابن عربي هذه الرؤية استناداً إلى ما ورد عن النبي ﷺ حين سئل عن رؤية "الله" أهى بالعين المقيّدة بالجراحة أي العين الشحمية ذات الطبقات التي تبصر الظواهر الخارجية، فنفي ذلك لأن نور الإدراك يضعف عن ذلك النور الإلهي، وإن كان للبصر المقيّد إدراك في النور الإلهي على حد مخصوص كما يرى ابن عربي. ويخرج قوله تعالى: ﴿لَا تَحْرُكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٢) على وجهين: ففي الوجه الواحد نفي كامل عن إدراك الأبصار له تعالى، إنما الإدراك بالإبصار، وهذا ما يقصد به البصيرة أي الإبصار بالقلب، كذلك نفي إدراكه بالأبصار المقيّدة بالجراحة كما ذكرنا، ولهذا يمكن أن تدركه إذا انفلت عن التقييد^(٣).

هكذا يكون الأمر لدى ابن عربي قائماً على المكاشفة والمعرفة القلبية، وليس على المشاهدة للحق، إذ يعتبر أن المكاشفة أتمّ من المشاهدة، لأنه لا يمكن مشاهدة أمرٍ ما إلا بالكشف الذوقي، ومن هنا كان المجال فسيحاً أمام الكشف وأضيق منه أمام المشاهدة لتعذر مشاهدة الحق كما يقول. وفي هذا موافقة لأقوال طائفة من أهل الطريق كالغزالي مثلاً فقال: "إن المكاشفة(*) متعلّقة المعاني، والمشاهدة(**) متعلّقة الذوات، فالمشاهدة للمسمّى، والمكاشفة لحكم الأسماء، والمكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة إلا لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتمّ، وهي لا تصح. فلذلك قلنا إن المكاشفة أتمّ لأنها ألطف، فالمكاشفة تلطّف الكثيف، والمشاهدة تكتف اللطيف... وإنما قلنا إنها

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٥٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٥٦.

(*) المكاشفة: تطلق بإزاء تحقيق الإنابة بالقهر، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة (ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، الطبعة الأولى، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ص ٩).

(**) المشاهدة: تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك (ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، المصدر السابق، ص ٩).

أتمّ في المشاهدة لأنه ما من أمر شهده إلا وله حكم زائد على ما وقع عليه الشهود لا يدرك إلا بالكشف، فإن أقيم لك ذلك الأمر في الشهود من حيث ذاته، صحب ذلك المشهود حكم ولا بد، ولا يدرك إلا بالكشف هكذا أبدأ^(١). ومردّ الأحكام جميعها عند أهل الله تكون إلى الله، فإذا أضيف أي حكم منها إلى غير الله أنكره، على حين أن العلماء خلاف ذلك، إذ أنهم على حكم الحق فيه لا على ما يشهدونه، وبهذا تختلف خصوصيات المشاهدة بين الفريقين. وفي هذا الموقف يرى الصوفي المشاهد الحق قبل رؤيته لأي شيء آخر كما قال الصديق الأكبر. فيقول: "إذا أضيف حكم من أحكام الوجود إلى غير الله أنكره أهل الشهود خاصة، وهم الذين لا يشهدون شيئاً ولا يرون شيئاً إلا ورأوا الله قبله كما قال الصديق رضي الله عنه، عن نفسه: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله، أثبت أنه رضي الله عنه أنه يرى انفعال الأكوان عن الحق وحده ليس للكون فيه أثر البتة. وليس هذا المشهد لغير مقام الصديق".^(٢) أما العلماء فهم في هذا المقام على حكم الحق فيه لا على ما يشهدونه فينكرون النكرة ويعرفون المعرفة إذ كان الوجود مبناه على المعرفة وهي الأصل^(٣).

ويحدثنا ابن عربي عما ناله من العلم اللدني الذي تمّ له عن طريق الكشف ليتمّ التصديق به، لما فيه من دقة وعظيم شأن لا يناله إلا من تهيات له نفسه بعد تنقيها وصرف كل ما هو مادي عنها، لتبقى بالله كي يتم لها المشاهدة الحقّة، وهو في هذا المقام لا يرى سوى الله، وما ناله من العلم هو هبة ومنة من الله تعالى فيقول: "... إذا علم الأشياء كلها من ذلك الوجه أي الوجه الخاص الذي بينه وبين الله، وهو لكل مخلوق، فهو ملازم لتلك المشاهدة، والشؤون الإلهية والأشياء تتكون عن الله وهو ينظر إليها فلا تشغله مع كثرة ما شاهد من الكائنات في العالم، وهو مقام للصديق في قوله: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله" وذلك لما ذكرناه من شهوده صدور الأشياء عن الله بالتكوين، فهو في شهود دائم والتكوينات تحدث. فما من شيء حادث يحدث عن الله إلا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٥٣.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى، الجزء الثاني، ص ٩٩.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٠٠.

والله مشهود له قبل ذلك الحادث. وما نبّه أحد فيما وصل إلينا على هذا الوجه وما يتكون منه في قلب المعتكف على شهوده إلا أبو بكر الصديق. ولكن نحن ما أخذناه من تنبيه أبي بكر الصديق لكوننا ما فهمنا عنه ما أراد ولا فكّرنا فيه، وإنما اعتنى الله بنا فيه، ففاجأنا العلم به ابتداء ولم نكن نعرفه، فأفكرنا ذلك وقلنا من أين هذا؟ ففتح الله بيننا وبين ذلك الباب، فعلمت مالنا من الله على الخصوص وعرفنا أن هذا هو الوجه الخاص الذي من الله لكل كائن عنه، فلزمته واسترحت، وعلامة من يدّعيه لزوم الأدب الشرعي. وإن وقعت منه معصية بالتقدير الإلهي الذي لا بد من نفوذه، فإن كان يراها معصية ومخالفة لأمر الشرع فيعلم أنه من أهل هذا الوجه الخاص. وإن كان يعتقد خلاف هذا، فيعلم أن الله ما أطلعه قط على هذا الوجه (الذي بينه وبين الله) ولا فتح له فيه، وأنه شخص لا يعبأ الله به، فإنه ما من أحد أعظم أدباً مع الشرع ولا اعتقاداً حقيقياً فيه، أن الحق كما يعلم العامي سواء، إلا أهل الحظ من هذا الوجه فإنهم يعلمون الأمر على ما هو عليه^(١).

فإدراك الحق والحال هذه عزيز المنال، فهو لا يدرك ولا يحاط به علماً، لأنه تعالى يعزّ عن المشاهدة، فإذا عُوين فلا يُعاین إلا من حيث العلم والمعتقد لأنه تعالى أعز من أن يُشهد على وجه الإحاطة، وعليه فإن مشاهدة الحق لا تعطي الإحاطة بذاته لأنه "لا تتركه الأبصار"... فالعلم بالألوهية إذن لا يلزم منه العلم بالذات، وبهذا يكون مدار المعرفة على الحقيقة على علوم ثلاثة: علم الألوهية، وعلم الذات، وعلم نسبة هذه الألوهية لهذه الذات، ويعد هذا كله فلا إحاطة ولا إدراك^(٢).

إن فكرة وحدة الوجود لدى ابن عربي ليست من قبيل المغالطة والخلط، ولم يقصد بها المزج بين الحق والخلق في وحدة حلولية يحل أحدها في الآخر، إنما كان هدفه من وراء ذلك أن يعرض لما يُصاب به العبد في مقام البهت والفناء وهو في حال التجلي، حيث يسكت عن الكلام والمناجاة، لما يصاب به من الذهول ويؤخذ عن نفسه، فيفقد الإحساس بالوجود ويصمت لعظم التجلي، فيقول: "إن هذا المقام الإلهي يعطي أنه

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٣١.

(٢) ابن عربي، كتاب المسائل، (الرسائل)، ص ٣٦.

- تعالى - إذا أشهدك لم يكلمك، وإذا كلمك لم يشهدك" إلا أن يكون التجلي في الصورة، عند ذلك تجمع بين الكلام والمشاهدة، وإذا غاب المشاهد عن نفسه لم تصح المناجاة لأن رسول الله ﷺ يقول: "أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" (١) بلا شك، وقد علمت أن العبد غائب عند الشهود والاستيلاء المشهود عليه فلا مناجاة" (٢) وهذا عين ما عناه ابن عربي عن الحكمة الإحسانية، أنه يعني في الشرع بأن نتوجه إلى الله في عبادتنا وكليتنا، ونتمثلّه في محرابنا كما ورد في الحديث السابق الذي شرحه أبو العلا عفيفي بقوله: "أنه في عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق في جميع المراتب الوجودية والتحقق من أنه متجلٍ في كل شيء..." (٣).

فابن عربي هنا كما نراه صريح كل الصراحة في حديثه عن هذا المقام الذي يقيم الحق فيه العبد، فيثبت لنا ما ينزع إليه من وحدة شهود تجمع بين شهود آثار الذات والحقيقة، وقد صور لنا مقامه في هذا المجال حيث أقامه الحق في مقام الحيرة في حال تجليه حيث تاه في معرفة الذات، وفيه يمزج بين مذهبه في وحدة الوجود وما يقوم عليه من وحدة شهود للحق، وقد أشار إلى هذا المقام رمزاً فقال: "أشهدني الحق بالحيرة وقال لي: إرجع. فلم أجد أين. فقال لي: أقبل. فلم أجد أين. فقال لي: قف: فلم أجد أين. فقال لي: ولا تخلو فحيرتني، ثم قال: لا أنت أنت، ولا أنا أنا. ثم قال لي: أنست في الهوية وأنا في الإنية. ثم قال لي: شهود الحيرة، ثم قال لي: الحيرة مع العزة. ثم قال لي: الحيرة حقيقة الحقيقة. ثم قال لي: من لم يقف في الحيرة لم يعرفني، ثم قال لي: من عرفني لم يدرك الحيرة، ثم قال لي: في الحيرة تاه الواقفون، وفيها تحقق الوارثون، وإليها عمل السالكون، وعليها اعتكف العابدون، وبها نطق الصديقون، وهي مبعث المرسلون ومرتقى همم النبيون، فلقد أفلح من جاز، فمن حاد وحّد. ومن وحّد

(١) الحديث: أخرجه البخاري في جامعه ومسلم في أول كتاب الإيمان وأبو داود من السنن، والترمذي في الإيمان وابن ماجه في الإيمان وأحمد في مسنده.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٢٧٦.

وَجَدَ، وَمَنْ وَجَدَ فَنِي، وَمَنْ فَنِيَ بَقِيَ، وَمَنْ بَقِيَ عَبْدٌ، وَمَنْ عَبْدٌ جاز... ثم قال لي: الحيرة حيرة، وإنما هي غيرة مني عليك، فعزّ عليك، واسترني واصحبني، ولا تظهر في الوجود غيري"^(١).

وقد عرض النابلسي لوحدة الشهود لدى السادة الأئمة وذكر أنهم في حيرة دائمة، فهم تارة يغلب عليهم شهود الوجود الحق الحقيقي الذي به كل شيء موجود فينفون ما عداه، ويرون أن كل ما عداه خيال، وأنه سراب ينتهي إلى الهلاك والإضمحلال والزوال، وإنهم صادقون في قولهم لأن كل ما سوى الحق تعالى مقتر مفروض^(٢). كذلك الحال بالنسبة للمشاهدة، فهي ليست في درجة واحدة لدى المشاهدين، بل تختلف في الدرجة ومدى التحقق بالقرب من الله، وقد تفاضل العلماء فيما بينهم بين فاضل وأفضل فقال: "إن مشاهدة العرفاء في ذلك مختلفة، فباختلاف المشاهد يتفاضلون، فمن شهد التعيين والتكثّر شهد الخلق، ومن شهد الوجود الأحدي المتجلي في هذه الصور شهد الحق، ومن شهد الوجهين: شهد الخلق والحق باعتبارين مع أن الحقيقة واحدة ذات وجهين، ومن شهد الكل حقيقة واحدة متكثرة بالنسب والإضافات، أحداً بالذات، كلاً بالأسماء، فهو من أهل الله العارفين بالله حق المعرفة، ومن شهد الحق وحده بلا خلق فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع، ومن شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بين الجميع وهو مقام الاستقامة"^(٣).

وقد حرص ابن عربي على تبرئة نفسه من القول بالحلول والاتحاد في كل مقالاته، فحاول إظهار الصلة بين الحق والخلق على أنها صلة بين عابد ومعبود، وشاهد ومشهود، لا صلة اتحاد أو اتصال بمعنى الحلول، وقد أشار إلى هذا التمايز

(١) ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، مصدر سابق، لوحة ١٧.

(وهذا الموقف مصداق لقوله ﷺ "زدني فيك تحيراً" أورده الغزالي في مدخل السلوك بلفظ "اللهم زدني فيك تحيراً"، ص ٧١. وهذا دلالة على حيرة أهل الله في الوصول والثبات في المعرفة الحقيقية).

(٢) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، مصدر سابق، ص ١٨-١٩.

(٣) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح الفصوص، مصدر سابق، ص ١١٧.

الواضح بين كلا الوجهين الحقي والخلقي وعدم اتحادهما لفقدان النسبة بينهما، بل هما وجهي الحقيقة المشهودة. قال: "قال الشاهد الاشتراك بين الحق والخلق في جميع الأشياء إلا في الاتحاد. وقال مشاهدة الأفعال لا تعلم بدليل أبداً ولا تعانين، وهو المشهد الرابع الذي لا يشهده من الحق غير الحق. وقال تشاهد ذات الحق كما أخبر قمرأ وشمساً، وتشاهد صفاته ويشهد صدور الكون منه بكن، ولا يشاهد فعله ولا يحاط بذاته"^(١). ويشرح ابن عربي قوله هذا باستخدام أمثلة حسية توضح المعنى وتظهر فكرته عن نفي الحلول والاتحاد. فالقمر مثلاً ليس فيه من نور الشمس، ولا أن الشمس تتنقل إليه بذاتها، بل القمر مجلى لها، وكذلك العبد فهو يخلو من حلول الحق فيه، وليس فيه شيء من خالقه. يُضاف إلى ذلك ما ذكره في رسالته الغوثية من "أن الاتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك"^(٢). وما ذكره أيضاً في "كتاب الجلالة" له دلالة واضحة على نفي هذا الاتحاد المزعوم فقال: "إنك أن سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي يكون بين الموجودين، فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال"^(٣).

ومن جهة أخرى، فإن ابن عربي برغم نفيه للاتحاد، فإنه يتكلم عنه بمعنى آخر ومن جهة مغايرة وهو الاتحاد بين المحب والمحبوب، والرب والعبد، على غرار ما تكلم عنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلاج وابن الفارض وغيرهما في الحب الإلهي، يستند في ذلك إلى الحديث القدسي القائل: "لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه... الحديث"^(٤) ومستخدماً إياه إلى أقصى حد

(١) ابن عربي، كتاب الشاهد، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١-٢.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٩.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

ففي تثبيت قوله هذا: أي أن العبد بعد فناءه يصبح عين الحق لا صفته، ومن حيث ذاته يصبح عينه الثابتة في العلم الإلهي^(١). ولذلك وصف هذه الصلة التي تجمع بين الحق والخلق بأنها مشاهدة وليست حلول. فهي مشاهدة للحق حيث تظهر وحدة الشهود على أوضح معانيها في ما يرمي إليه من القول "بالوصلة" بين الحق والخلق، وذلك في حال الجمع وهو الفناء في الله، والاستغراق الكامل في حبه، لذا فهو يفرق بين حال العبد في حال الجمع وحال الفرق وما يصل إليه من شهود فيقول في حق العبد أنه إذا جمعه الحق به فرقه عن نفسه، فيؤثر في الوجود. أما في حال الفرق فإنه يجمعه بنفسه ويفرقه عن الحق فيكون في مقام العبودية وفي هذا تحديد لموقف الشهود للحق فيقول: "ولا يخفى أن جَمْعَكَ بك أعلى من جمعك به، لأن جمعك بك يكون الحق مشهودك، وفي جمعك به غيبتك عنك بأشتغالك به عن مقام عبوديتك"^(٢).

وقد حذر ابن عربي صاحب الجمع من القول بالاتحاد في حالة الشهود كي لا يقع في شرك الضلال فقال: "إحذر أن تدعي الوصلة وجمع الشمل، فإني أخاف عليك أن يكون جمعك بك لا به فتكون في عين الفصل والفرق، فلا تغالط نفسك"^(٣) وهو في هذا يستدل على صدق المشاهدة بما يصدر عن العبد من أقوال إذ أن الله عند لسان كل قائل، واللسان هو المتكلم لقوله: "كنت سمعه الذي يسمع به ولسانه الذي يتكلم به" الحديث^(٤). كما أنه يميز بين صدق المشاهدة وكذبها بما يصدر عن صاحبها من قوة الإيمان أو ضعفه من حيث تجلي الحق له فيقول: "فمن كذب العيان كان قوي الإيمان، ومن تردد في الإيمان تردد في العيان، فلا إيمان عنده ولا عيان، ومن صدق العيان وسلم الإيمان كان في أماني اللسان ترجمان الجنان، وما وسع الرب إلا القلب، وأنت ترجمان الحق إلى الخلق، فأين الكذب عند هذه المشاهدة وما ثم ناطق إلا الحق الصمد الواحد"^(٥). ولقد ذهب بعض الصوفية إلى تصديق هذه المشاهدة بما يرسمونه من صور

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت، الجزء الثاني، ص ١٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٤) الحديث: "كنت كنزاً مخفياً..." سبق تخريجه.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٧.

الفناء والتحقق بالأسماء والصفات حيث تصبح المشاهدة بالله، والله، وبفعل الله، وقد صور بعض الصوفية حالة المشاهدة هذه فيما يحصل للعبد بأن أول الفناء في الله هو فناء العبد في أفعاله، فلا يرى فاعلاً غير الله، ولا يشهد سوى تصريح الحق في عالم الحدوث عند بروز الحقيقة، وبعد الفناء في الأفعال يترقى في الفناء في الصفات، فيشاهد الأشياء جميعها بالله وهي الأعيان الثابتة في علمه تعالى. وفي هذا المجال يتحقق العبد بالوحدة التي تسفر عن الكثرة العلمية في الأسماء والصفات، فيتصف بصفاته تعالى ويتحقق بأسمائه فيكون سمعه بالله، وبصره بالله، وفعله بالله، وهذا قرب النوافل كما مر^(١).

وهكذا يتضح لنا من خلال ما طالعنا به ابن عربي في مواقفه عن الوجود والشهود، ومن آراء شراحه لأقواله أنه يجمع في مذهبه بين وجود وشهود إذ لا يمكن الوصول إلى القول بوحدة الوجود إلا من خلال الشهود الحق، حيث تظهر الحقيقة وتُشهد معالمها، وهذا ما نراه في أقوال ابن عربي، إذ أن وحدة الشهود عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهد، والمشاهدة تنفي هذا التعدد والتكثر وتنتهي إلى حقيقة واحدة، ذلك أن العبد إذا انتهى في سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد، فإنه تنفى ذاته وتضمحل في ذات الحق، فيغيب عن كل شيء سواه، فيشهد الله وحده، هذا هو حال الفناء في التوحيد عند القوم.

وجملة القول أنه لا انفصال بين الوجدتين عند ابن عربي، إذ أن وحدة الوجود نتيجة لوحدة الشهود، وهما متكاملتان في مذهبه التوحيدي حيث يشير في منزل الصمت الذي يستولي على العبد في حال مكاملة الحق له جامعاً بين الوجدتين بقوله:

فما ثمّ إلا الصمتُ والحق ناطق وما ثمّ إلا الله لا غير خالق
فيشهدنا تكوينه في شهودنا تدلّ عليه في الوجود الحقائق^(٢)

(١) اللّكنوي (الشيخ محمد عبد الباقي الأنصاري الهندي)، المنح المدنية في مختارات الصوفية،

مخطوط، مكتبة خاصة، ص.ص ١٠٠ - ١٠١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٢٩٠.

فهذه الدلالات يُقرُّ بها الشهود إذ لا ثبات للعبد على حال واحدة، فتارة يكون في حكم الوجود، وطوراً في مقام الشهود، فلا استقرار له على حال معينة، لهذا فإن العبد يرى اختلاف عينه بحسب ما يتجلى عليه الحق في صور مختلفة، وهذا تبعاً للحال المتغير، فلا ثبات في الوجود إذن مع تقلب الأحوال وتبدلها، ويصور ابن عربي تقلبه في الأحوال وعدم ثباته على حال واحد لتنوع تجليات الحق عليه فيقول:

لك العتبي أقلني من وجودي	ومن حكم التحقق بالشهود
لقد أصبحت قبله كل شيء	وقد أمسيت أطلب السجود
عجبت لحالتي، إذ قال كوني	أن عين المسود والمسود
فإما أن تميزني إماماً	وإما أن أميّز في العبيد
لقد لعبت بنا أيدي الخفايا	خفايا العين في غيب الوجود ^(١)

وهكذا يتضح لنا من اتجاهات ابن عربي في مذهبه وحدة الوجود وكذلك قوله بوحدة الشهود أن القائلين بوحدة الوجود مُرادهم بها وحدة الشهود لا غير، والفناء عنده يعقبه صحو يعود فيه العبد إلى حقيقة وجوده بعد فناءه عن هذا الوجود، وقد صنّف هؤلاء الصالحين من الصالحين، فرأى أن منهم من يصحو بربه، ومنهم من يصحو بنفسه. فالصاحي بربه لا يؤخذ بشيء غيره، فلا يخاطب في صحوه إلا ربه، ولا يسمع إلاّ منه، فلا تقع له عين إلا على ربه في جميع الموجودات، ورؤيته هذه تكون على أحد مقامين: فهو إما أن يرى الحق من وراء حجاب الأشياء بطريق الإحاطة كقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^(٢)، وإما أن يرى الحق عين الأشياء^(٣) وهذا روح مذهب في الوحدة من حيث قوله: "بأن الله عين الأشياء، لذا فإنه يرى في رجال الله أنهم على فئتين: أحدهما يرى الحق عين الأشياء من حيث ما هو قابل لحكم الصور وأحكامها، لا من حيث عين الصور، فإن الصور هي من جملة أحكام الأعيان الثابتة"^(٤). ومن هنا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٤٣٥.

(٢) سورة البروج، الآية: ٢٠ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٢١.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٢١.

اختلفت أحوال رجال الله في صحوهم بالله، أما الصاحي بنفسه فإنه لا يرى إلا أشكاله وأمثاله ويقول «ليس كمثله شيء»^(١). وقد دفع قول ابن عربي هذا، أحد المستشرقين الفرنسيين إلى التمييز بين مفهوم وحدة الوجود لدى ابن عربي ومفهومها بالمعنى الحديث لدى الغربيين ومدى مغايرتها لها، فمذهب ابن عربي كما يراه يختلف في مفهومه عن وحدة الوجود الحديثة، ويسمى بإسم آخر هو وحدة الشهود ومعناه المذهب القائل بشهود الأشياء في الله، وشهود الله في الأشياء وشموله لها، ويقارنها بوحدة الشهود لدى ابن الفارض، فيرى أنهما متفقان في الأخذ بوحدة الشهود التي تختلف عن وحدة الوجود. ويرى بعضهم أنه إن صحت هذه الملاحظة بالقياس إلى ابن عربي فإن مذهب ابن الفارض هو في حقيقته شهودي ويدور حول فكرة تجلي الله في مظاهر الكون وشهود السالك للذات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شيء على أنه عدم في ذاته بالقياس إلى "الوجود الحق" أي وجود الله^(٢). ورغم اشتراك الإثنيين في المذهب الشهودي، يتحدث ابن عربي عن الذوق والوجدان وما ينكشف للسالك فيهما من شهود الوحدة وتجلي الرب للعبد. كما نرى أن الاتفاق بين مذهب ابن الفارض وعبد الغني النابلسي قائم من حيث أخذهما بوحدة الشهود التي تختلف عن وحدة الوجود^(٣). وينفي عنه آخرون قوله بوحدة الوجود، إذ يرون فيه كأني صوفي آخر صاحب ذوق وحال وفناء يرى هذا الاتحاد الذي يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية حين تصفو النفس وتخلص من كل شوائبها، وتبلغ من الروحانية هذه الدرجة التي تمكنها من شهود ذلك الاتحاد، ولهذا فهو إذن ليس من أصحاب وحدة الوجود بل وحدة شهود.

والواقع أنه من خلال آرائه وأفكاره لا يمكننا أن ننفي عنه قوله بوحدة الوجود، إذ هي حقيقة واقعة دائمة سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها، وأن التعدد في الوجود أمر تقضي به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هي عليه في الواقع، فوجود الحق في مذهبه هو عين وجود الخلق لا

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية، بمعنى أننا إذا نظرنا إلى أحدهما نسميه رباً وإذا نظرنا إلى آخر نسميه عبداً، والحقيقة الواقعة هي أنهما في حقيقتهما عين واحدة، على حين يرى آخرون أن مذهبهم كان في إحدى ناحيتيه صورة للوحدة الشهودية لما انطوى عليه هذا المذهب من القول بالتجلي الذي يعتبر أبعد ما يكون عن القول بالحلول. ولكن ابن عربي بصراحته المعروفة قد ربط بين الوجدتين بحيث لا تنفصلان، بل يكمل إحداها الآخر لقوله: "لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود، وأن العين تثبت العين"^(١) وهذا أصدق دليل على شهوده للوجود قبل قوله بالوحدة للوجود، وفي هذا القول دلالة واضحة على موقفه الثابت في تكامل الوجدتين، حيث أنه حين يتم الكشف الروحي ويرتفع الحجاب، ويحصل العلم الشهودي والعرفان الذوقي لدى العبد فإنه يستطيع أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلي في صور المرئيات كما هي الحال في الأعيان الثابتة - في الوجود الواحد الحق - كما يقول ابن عربي، وإن كان بعضهم قد ذهب إلى أنه متأثر بمذهب الأفلاطونية المحدثة خاصة لدى فيلسوفها أفلوطين، والذي تتجه فلسفته وجهة إشراقية روحانية.

بيد أن هذا كله لا ينفي كون ابن عربي صوفياً، سواء أكان في مذهبهم عن وحدة الشهود أو وحدة الوجود، وهذا يدعونا إلى القول بأن شهود ابن عربي قد ارتبط ارتباطاً كلياً بالمحبة التي هي في واقع الأمر تعبير ضمني عن حب الذات الإلهية وآثارها المتجلية في جمال "النظام" كأثر من آثار هذه الذات. فكان حب "النظام" أشبه بجسر عبر عليه للوصول إلى المحبة الإلهية. وكانت المعاناة التي عاناها هي التجربة الروحية المتجهة إلى الأعلى، فجاءت معبرة أصدق تعبير عن هذا الشهود، وهذا ما أشار إليه مذهبهم في وحدة الوجود لجمعه بين وجهي الحقيقة الوجودية. فكان وجه النظام الوجه الخلفى، وشهود الحق المتجلي فيها هو الوجه الحقي، وبهذا يكون قد انتهى إلى الوحدة الشهودية التي هامت فيها روحه المتعطشة للجمال الإلهي، وتاهت في غياهب جمالها وما تجلى له من المظاهر الإلهية، معبراً عنها بلغته الرمزية وإشاراته الصوفية أصدق تعبير بما يحفظ للقوم علومهم وأسرارهم وصيانتها عن

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٩.

ليسوا من أهلها، وهذا ما أدى إلى تكفيره ووصفه بالمروق والزندقة، والواقع أنه بعيد كل البعد عن هذا كله لما ورد في أقواله بصريح العبارة عن تمسكه بالكتاب والسنة والتزامه بالتكاليف الشرعية وتأديتها على أكمل وجه. ويلاحظ أن ابن عربي قد جمع في هذا الصدد بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، فهو لم يقنع بقوله "لا إله إلا الله" بل زاد إلى هذه العبارة فقال "لا موجود إلا الله". ولنا أن نتساءل، ما الذي ترتب على قول ابن عربي بوحدة الوجود؟ هل سيقول بوحدة الأديان وبالتالي نفي تكثرها وتعددتها؟ هذا ما سنتبينه في الصفحات القادمة من البحث.

وحدة الأديان:

يرتكز مبحث وحدة الأديان عند ابن عربي على نظريته في الإنسان الكامل أو ما يسمى "بالحقيقة المحمدية"^(*). ونظرية الإنسان الكامل هي مصدر جميع الشرائع والنبوءات، ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل (وهم الأولياء من أهل الحق). والصوفية بصفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة يسلمون بمبدأ وحدة الأديان، فالدين كله واحد، وهو الله، مهما تعددت صورته وأشكاله. وقد ذهب ابن عربي في هذه النظرية مذهب الحلاج الذي يرى أن هذه الأديان إن هي إلا أسماء لحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد.

وتتلخص هذه النظرية في أن الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، فاليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان إنما هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف^(١). وهذا يعني بعبارة أخرى: أنه ما دام الله هو الذي تجري مشيئته على عبادته بما شاء، وما دام هو الذي يقضي على هذا الإنسان أو ذاك بأن يكون يهودياً أو نصرانياً أو مسلماً، فلا محل إذن لأي اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة، أما ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان، فإنه ليس اختلافاً في الأصل

(*) هذه النظرية تبلورت وظهرت بصورة جلية واضحة عند عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" حيث يردّ الوجود كله إلى حقيقة وجودية واحدة اثبتت عنها كل وجود، وهي الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، وهو ما وصفه ابن عربي بقوله: "هو الإنسان الحادث الأزلي والنشئ الدائم الأبدي"، (الفصوص، ص ٥٠).

(١) Massignon, Recueil de textes inedits, Paris, P.P. 858 – 859.

والجوهر، إنما هو اختلاف في الإسم والمظهر، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة^(١). وقد زاد ابن عربي على العلاج قوله بأن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يُعبد فيه^(٢). وأنكر ما يُعبد من الصور من حيث هي أعيان، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجالي يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي، ومن هنا كانت العبادة الباطلة أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه إلهاً، فيقول: "ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع إسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان، أو كوكب أو فلك. هذا إسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة ﴿ما نعبدكم﴾ إلا ليقربونا إلى الله زلفى^(٣) مع تسميتهم إياهم آلهة.. فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها^(٤). وهذا ما يلفت إليه ابن عربي النظر بأنه جهل، لذا فهو يرى أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي "الله"، فيقول شعراً:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ومصحف قرآن
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني ^(٥)

فابن عربي يفرق هنا بين الأديان من حيث هي صور مختلفة متميزة بعضها عن بعض، فكل دين يتنوع بتنوع الواردات عليه، كما تتنوع الواردات بتنوع أحواله،

(١) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، ص ١١٨.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ١٩٥.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٣ ك.

(٤) المصدر السابق، ص.ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٥) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ص.ص ٤٩-٥٠. (انظر مدخل إلى

التصوف الإسلامي للتفتازاني، ص ٢٤٦، وانظر الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، ص ١٤٧).

وتتنوع أحواله بتنوع التجليات الإلهية لسره، وهو الذي كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور التي ترد على القلب، فهو حيناً مرعى لغزلان، وآخر ديراً لرهبان، ثم بيتاً لأوثان، لما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به، والتي يعبدون الله من أجلها فسمى ذلك أوثاناً. ولما كانت الأرواح العلوية حافين بقلبه سمى قلبه كعبة وهي الأرواح المذكورة له، إذا مسّه طائف من الشيطان فهن أصحاب الملمات الملكية، ولما حصّل من العلوم الموسوية العبرانية جعل قلبه ألواحاً لها، ولما ورث من المعارف المحمدية الكمالية جعلها متحفاً وأقامها مقام القرآن لما حصل له من مقام "أوتيت جوامع الكلم" (١). ونصل مع ابن عربي في هذا كله إلى ديسن الحب الذي قال فيه تعالى ﴿هَاتِبُونِي بِحُبِّكُمْ إِلَهِي﴾ (٢) وفي هذا تلقى التكليفات من محبوبه بالقبول والرضى والمحبة ورفع المشقة بأي وجه كان توجّهاً، فهي كلها مرضيّة عندنا، فليس ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدّين له به وأمر به على غيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمداً ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها لما اتصف به من الصفاء وغير ذلك من مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذهم حبيباً أي محباً ومحبوباً، وورثته على منهاجه (٣).

والواقع إن عقيدة الكلمة عنده تتطوي ضمناً على مبدأ كلية الوحي إذ تؤكد على أن كل نبيّ جانب من جوانب الكلمة العليا. وقد حاول ابن عربي أن يدرس التفاصيل الخاصة بالأديان الأخرى وخصائصها، وأن يفصل المعاني الكلية المستترة في تراكيبها الخارجية على قدر المستطاع، فقال:

قد أعجزتُ كلَّ علّامٍ بملتنا وداوودياً وحبراً ثم قسيساً (٤)

فإذا كان هنا يصف محبوبته العابدة العالمة (النظام) فإن شرح هذه الإشارات يشير إلى الكتب الأربعة. "فالعلّام بملتنا" إشارة إلى القرآن و "الداوودي" إشارة إلى الزبور.

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٣١ م.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلّاق، ص ١٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥.

و"الحبر" إشارة إلى التوراة، و"القسيس" إشارة إلى الإنجيل، بحيث يكون المعنى المجمل هو أن تلك المحبوبة العالمية قد أَلَمَّتْ بمحتوى الكتب المُنزلة جميعاً، فعندئذ تكون الإشارة مفهومة واضحة^(١). وعليه، فإن ما يراه ابن عربي أنه لما كانت هذه المسألة ذاتية، وكانت الكتب الأربعة لا تدل إلا على الأسماء الإلهية خاصة لها، لم يقاوم ما تحمله هذه الكتب من العلوم المكنى عنها بحاملها، فكَنَى عن القرآن بالعلامة. وعن الزبور المنسوب إلى داود، وعن التوراة بالحبر، وعن الإنجيل بالقسيس^(٢).

والحقيقة الظاهرة للعيان أن موقف ابن عربي لا يتضمن الرفض لأي من هذه الأديان المنزلة من حيث جوهرها، وهو وإن أظهر محاولة لتخطي الصور الظاهرية للوحي بغية الوصول إلى معانيها الباطنية، فإنه لم يَكُنْ بأية حال من الأحوال ليدل على رفضها "من أدنى" بمعنى الامتناع عن قبول الشعائر الظاهرية والأشكال الإيمانية للدين، بل على العكس من ذلك فقد حاول أن يتخطى المستوى الظاهر لينفذ من خلاله إلى لبّ الشعائر والعبادات التي هي في حدّ ذاتها من مقومات الدين الرئيسية، والتي نزلت من "السماء" فوجب على الإنسان اتباعها فيما لو أراد أن تكون حياته الروحية مثمرة. إذن فعن طريق هذه المظاهر الشكلية الظاهرية للدين فإن ابن عربي كغيره من الصوفية حاول أن يصل إلى باطن الوحي ومعناه الكلي^(٣).

لقد قضى ابن عربي كثيراً من عمره في أداء الصلوات المفروضة في الإسلام، والتوبة إلى الله عن خطاياهم، وفي تلاوة القرآن، وذكر اسم الله، فتيين له عن طريق هذه الممارسات أن الطريق التي أوحاها الله تهدي إلى نفس القمّة، وأنه إذا تُمَثَّلَ دينٌ كل التمثُّل فكأنما تُمَثَّلَت الأديان جميعاً، فقد وجد في صميم الأشكال الموحاة الحقيقة الكلية التي لا شكل لها، وهذا ما دعاه إلى القول بصحتها جميعاً فقال:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه^(٤)

(١) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص.ص ١٥ - ١٦.

(٢) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، ط دار النهار بيروت، ص.ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٧٥.

وفي هذا دلالة واضحة أنه لم يتكرر لحقيقة الدين في جوهره، فكان اعتقاده في الأصل والجوهر لا بالشكل والمظهر، وهذا ما جعل ابن عربي يظهر بمظهر الغلو في الاعتقاد بالأديان، مما أدى إلى وصفه بالقول بوحدة الأديان مع ما فيها من تباين واختلاف بين صحيح وفاسد، وحقيقي وباطل. فكيف يعلن جمعه بين المتناقضات في عقيدة واحدة؟ لا بد لنا إذن من نظرة في موقفه من الدين وهل قال فعلاً بوحدة الأديان؟ وما حقيقة موقفه من الأديان جميعها؟.

من الملاحظ أنه لم ترد في جملة ما صنف وكتب من مؤلفات عبارة "وحدة الأديان" إنما كانت نظرة ابن عربي إلى الدين - كتنظرته إلى الوجود وغيرها من الأمور التي عالجها - ذات وجهين: ظاهر وباطن، أي نعني أن الدين كمظهر عبادي له وجهين: وجه حقي ووجه خلقي. وقد أشار إلى هذين الوجهين محدداً دور الحق ودور الخلق فيهما، عارضاً لمعناهما وما يهدفان إليه من أمر صلاح الدنيا والآخرة، فالدين عنده دينان دين عند "الحق" ودين عند "الخلق"، لذلك يبحث في المعاني المختلفة لكلمة "دين"... وما يتصل بها من معاني "الإسلام" و "الانقياد" و "الجزاء" و "العادة". فكل لفظ منها يشير عنده إلى معنى معين يهدف إليه. فالدين هو الذي يخلق إمكانية الجزاء على إطاعة العبد لأوامر الحق، إذ أن الشرك لا ينفع معه عمل مهما صلح هذا العمل وحسن فعله. ولذلك أشار ابن عربي إلى تلك المفاهيم التي حددها للدين حيث قال: "الدين دينان، دين عند الله، ودين من عرفه الحق تعالى، ومن عرف من عرفه الحق... ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله. فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق... فهو دين معلوم معروف، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ مُحَمَّدٌ اللَّهُ الْإِسْلَامُ﴾^(١) وهو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقادت أنت إليه. فالدين الانقياد، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه أي أنشأه، كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩ م.

للأحكام^(١). فإذا كان هذا شأن الدين من عند "الله" فما رأي ابن عربي في الدين الذي هو من عند الخلق؟ يقول: "فالدين كله لله، وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة"^(٢) ويشرح القاشاني هذا القول مبيناً ما قصده ابن عربي بذلك بأن الدين كله لله، لأن الانقياد ليس إلّا له سواء انقذت إلى ما شرّعه الله أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة (وهي التي قال الله تعالى عنها: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾)^(٣) وهي النواميس الحكيمة التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف^(*)(٤) لأنه لا ربّ غيره، ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه، إذ أن أصل الفعل منه لا من المظاهر، والمنقاد إليه سواء كان مأموراً به من عند الله أو من عند الخلق مأمور به في الأصل من الله والله^(٥) ولهذا قال: "فالعبد هو المنشيء للدين والحق هو الواضع للأحكام"^(٦). وعليه يكون الدين كله انقياداً لله، ولكنه صادر من العبد لا من الله لأن الانقياد عمل العبد، ولا يُنسب إلى الله إلّا بحكم أنه أصلك وأنت مظهره^(٧).

فإقرار الحق إذن لما وضعه العبد من دين واعتباره له هو الموافقة التامة بين الشرع الإلهي والقوانين الحكيمة التي وضعها الخلق وقوله: "قلما وافقت الحكمة المصلحة الظاهر فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرّعه من عنده تعالى"^(٨) وهذا كله قائم على الانقياد، وكذلك الجزاء الذي يناله العبد بمقتضى عمله من طاعة أو معصية.

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٤ - ٩٥.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٢٧ م.

(*) العرف: ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٥) القاشاني، شرح الفصوص، مصدر سابق، ص ١٠٣.

(٦) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٤.

(٧) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٩٨.

(٨) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٥.

وجملة القول: إن هذه المفاهيم للدين سواء من عند الله أو من عند الخلق ما هي إلا الشرع الإلهي الذي أنزله على أصفياه من الأنبياء، بدءاً من أولهم آدم ومنتقلاً من نبيّ إلى آخر حتى ختم بهم محمد ﷺ. أو إن شئنا القول: هي الشريعة التي اصطفى بها الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل الذي هو مصدر الشرائع والنبوات جميعها، فهي واحدة في الأصل متعددة في المظهر لظهورها في كل زمن بصورة شريعة نبي ذلك الزمن. أما دين الخلق فهي تلك القوانين الحكمية التي وضعها الخلق لصالح حالهم في دينهم ودنياهم. وقد أقرّ الله ذلك الدين بنوعيه لما فيه صلاح الدنيا والآخرة، فهنا حالة تخصيص لهذا الدين، اصطفاه الحق وأنزله على أنبيائه وأورثهم إياه واحداً تلو الآخر دون تغيير في الجوهر وإن تعددت الصور في المظهر.

وجرياً على عادته وعادة الصوفية، فإن ابن عربي يلجأ إلى تفسير ما ينطوي عليه هذا الدين من سر خفي يكمن في باطنه وأيضاً مقصده منه إلى جانب ما يتضمنه من معنى ظاهر فيقول: "هذا لسان الظاهر في هذا الباب، وأما سرّه وباطنه فإنه تجلّ في مرآة وجود الحق، فلا يعود على الممكنات من الحق إلّا ما تعطيه ذواتهم في أحوالهم، فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف صورهم باختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي باختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون... ثم السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلّا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها"^(١). وفي هذا عود إلى قوله: "بأن الدين كله لله" وهو مصدر كل شيء بالأصالة، وأن كل ما يضعه العبد من نوااميس حكمية ليس سوى تجلّ ينعكس على مرآة وجود الحق، ولا يعود عليها إلّا ما يقتضي حالها من طاعة أو معصية، ولهذا يختلف الأمر من فرد لآخر باختلاف ما هو عليه حاله، فينعكس على مرآة ذلك الوجود الحق. زد على ذلك أن الممكنات وجميع الموجودات لما كان أصلها من العدم، لم يكن لها أن تفعل إلّا ما جاءت به الإرادة الإلهية وأمرت به أن يفعل، وأن وجودها ليس وجوداً حقيقياً أو ضرورياً، إنما هو تجلّ إلهي، بل أكثر من ذلك أن الحق هو المتجلي بكل صورة من صور الموجودات على

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٦.

ما هو عليه حال وجودها الآن، وأعيانها الثابتة في علمه تعالى، وكل أمر يعود إليه لما علمه من شأنها في حال اللذة والألم، والخير والشر، وما لها من ثواب وعقاب^(١)، وهذه صورة من صور مذهبه في وحدة الوجود. وهو وإن لم يشر صراحة إلى وحدة الأديان باعتبار أن الدين عنده واحد مصدره الحق. إلا أننا نعود فنتساءل: هل يقول ابن عربي بوحدة الأديان استناداً إلى المعنى الباطن، أو السر الكامن وراء الدين بصورة ومظاهره المتعددة كما أشار إليه؟

إن الدين كما يراه ابن عربي حقيقة واحدة مهما تنوعت صورته، فالأديان المتعددة والعقائد المختلفة المتباينة ليست جميعها هكذا إلا من حيث الظاهر فقط، أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف، وأن كل الملل والنحل ليست في حقيقة أمرها إلا وسائل يتوسل بها للوصول إلى غاية واحدة هي عبادة "إله واحد" هو الحظ المشترك بينها جميعاً^(٢).

وعليه يمكن القول أن نظرة ابن عربي إلى الدين هي نظرة واحدة وإن ظهر في صور متعددة إنما جوهره لا يتكرر أصلاً فهو على حاله في حقيقته، كذلك لا تنقصه الخبرة في هذا المضمار بأن ينظر بعين الجمع إلى الأديان المختلفة جميعها فلا يفرق بين دين وآخر، وإلى الكتب السماوية المتباينة فلا يؤثر كتاب على كتاب آخر، كذلك حاله مع الطرق المتعددة فإنها تتساوى عنده فلا ينحاز إلى فرقة دون أخرى، إذ الأديان جميعها من عند الله، والمقصود بها على الحقيقة هو الله وحده، وكل دين فرض على أهله فاعتقدوه ليس اختياراً منهم إنما ذلك باقتضاء الإرادة الإلهية باعتناقه دون غيره من الأديان، ولا يتم ذلك إلا بالمحبة حيث يتوجه العابد بكليته نحو معبوده، فلا ينظر إلى ظاهر الأديان بل إلى حقيقتها الجوهرية فيراها وحدة متكاملة، تنطوي على كثير من المعاني والمبادئ الخلقية والاجتماعية، فيحallها إلى عناصرها لمعرفة مدى ملاءمتها لما ورد في الكتاب المبين أو منافاتها له. لقد رد نيكلسون نظرة الصوفية في وحدة الأديان إلى الحب واعتبره أساس الأديان جميعها، وهو في ذلك يستند إلى قول

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٥.

(٢) التفازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٢٧١.

ابن عربي في ثقّله لكل دين وكل عقيدة لأن القلب هو موطن العبادة. وذلك في قوله: "عقد الخلائق في الإله عقائداً...." فإنه بمقدار حب العبد لربه يكون علمه بأسرار القدر لأن الحب كما وصفه "هونفيلد" (*) هو اسطرلاب أسرار السماء، وهو الكحل الذي يكحل به عين القلب فينجلي بصرها (١).

واستناداً إلى ما ظهر في مذهبه من وحدة الحقيقة الوجودية بمظهرها الحقي والخلقي، فإن ذلك أدى بالضرورة إلى نظريته إلى الأديان على أنها واحدة لا فرق في ذلك بين سماويّتها وغير سماويّتها لأنها تهدف جميعها إلى عبادة الإله الواحد، المتجلي في صور عابديه وصور جميع المعبودات، ولطالما كانت الغاية من عبادة العبد لربه هو التحقق من وحدته الذاتية معه، وإنما الباطل كما يراه هو أن يقصر العبد عبادة ربه على مجلى واحد بعينه دون غيره ويسميه إلهاً، ورائده في كل ذلك هو النور الباطني الذي أفاضه الله عليه. فابن عربي هنا متسق مع منطق مذهبه في وحدة الوجود، فكما أن كل أمر له وجهان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق، والظاهر والباطن، لذلك رأى صحة الإيمان بكل المعتقدات، لأن صاحب المعتقد الخاص جاهل لاعتراضه على ما يعتقده غيره. أما الإله المطلق فهو الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء، ولهذا قال باعتقاده بجميع الأديان التي اعتقد بها الخلائق على اختلاف أجناسهم وألوانهم وهي ممثلة في قوله: "عقد الخلائق في الإله عقائداً..." (٢) فالعقيدة والحالة كذلك تمثل جانباً هاماً من مذهبه في وحدة الأديان إذا شئنا القول بها، إذ أن العقيدة ضرورية لا بد منها، يرجع إليها كل عابد في توجهه إلى خالقه، يعبده من خلالها في أي صورة شاء، وعلى أي وجه أراد فالإله يعود الأمر، وكل وجه حقيقته،

(*) مترجم كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي، كتب فيه نيكلسون أنه صاحب فضل عليه (لأنه قرر ما كان لكتابتة من أثر في تشجيع دراسة التصوف وهو متفق معه على أصل التصوف وشأنه). (انظر نيكلسون في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، المقدمة، ص ٨).

(١) هونفيلد: "مثنوي معنوي" لندن ١٨٩٨، المقدسة، ص ٢٨، (وانظر نيكلسون في التصوف الإسلامي، ص ٩٤).

(٢) محمود (عبد القادر)، مرجع سابق، ص ٥١٦.

فما عبد إلا هو، وما اعتقد إلا به. وقد جعلها ابن عربي ضرورة ملزمة، وإلا فإن خلو الدين من عقيدة لا صحة له يقول: "فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه، ويطلبه فيها. فإذا تجلى له الحق فيها أقرّ به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوزّ منه، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر. فإنه يقول: ﴿هَإِيْمَا تَوَكَّلَا هَهُوَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(١)، ووجه الشيء حقيقته"^(٢).

ولما كان الاعتقاد بعقيدة ضرورة ملحة، كان لكل شخص اعتقاده الخاص به، يستمدّه من النظر في نفسه ولا يشترك في هذا الاعتقاد مع غيره، إذ أن الأمر نسبي، فما يعتقده زيد في معبوده من وجهة نظره الخاصة يختلف عما يراه عمرو في معبوده الذي يعتقده ويعبده. وقد حدد لكل فرد عقيدته فقال:

فكلّ عقد عليه شخص يحلّه في سواء عقد^(٣)

فقوله هذا لا يحتمّ وحدة الاعتقاد لدى الجميع، فهم متنوعون في اعتقادهم متباينون بل هم مختلفون فيه، كل له توجه ونظر خاص يحتمّ عليه اعتقاده بما يراه. وهكذا تنوعت الاعتقادات وتباينت، ولكنها جميعها تصب في معتقد واحد هو الاعتقاد بالله الواحد الذي لا يشاركه شيء في وحدته. ويفسر أبو العلا عفيفي هذه الصور من الاعتقاد الفردي لدى كل شخص بأنه اعتقاد خاص بكل فرد مستمد من النظر في نفسه، ولهذا اختلفت الاعتقادات في الأديان باختلاف الأنفاس، كما اختلفت الأرباب أيضاً، ولكن بالرغم من كل هذا الاختلاف، فالاعتقادات كلها صور من معتقد واحد، كما أن الأرباب كلها صورة في مرآة رب الأرباب^(٤).

لكن ابن عربي في الواقع قد ربط بين الاعتقاد والمعرفة بالله لأنها مصدر الاعتقاد، فبقدر تعدد أنواع المعرفة بالله تعددت المعتقدات فيه، فهو يرى أن كل صنف من أصناف البشر لا يمكنه الجهل بخالقه، ولا بد له من معرفته من أي وجهة شاء أن يتعرّف إليه، وهذا التعدد لوجوه المعرفة هو في آن واحد تعدد للمعتقد الذي استخلصه

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٩٣.

كل فرد من خلال معرفته لله، يقول: "وكل صنف من هذه الأصناف - يعني بها العارفون بالله على أي وجه إما تنزيه أو تشبيه - صاحب معرفة بالله، فما جهل أحد من خلق الله، لأنه ما خلقهم إلا ليعرفوه، فإذا لم يتعرف إليهم بهذه القوة الموصلة التي هي بالفكر أو بالتعريف الإنبائي لم يعرفوه، فلم يقع منه في العالم ما خلق الله العالم له، ولنا في هذا المقام الذي عمم المعتقدات نظم هو:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه
لما بدا صوراً لهم متحولاً قالوا بما شهدوا وما جحدوه^(١)

ويقدم أبو العلا عفيفي تفسيراً لذلك يتفق ومذهب ابن عربي في وحدة الوجود قائلاً: بأن هذا القول لديه إشارة إلى العقيدة الصحيحة التي يعتبرها أساساً لكل العقائد، وذلك أن مذهب في وحدة الوجود يرى أن العقيدة الواحدة هي التي تجمع بين هذه العقائد كلها، ولهذا فهي دلالة واضحة على توافق مذهب مع ما ذهب إليه من القول بوحدة الأديان^(٢).

ورغم موافقة شراحه ومؤيديه لأقواله، فقد تعددت مفاهيمهم حول ما جاء في الشطر الثاني من البيت الشعري:

"..... وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه"
فيقول الشعراني:

عقد الخلائق بالإله عقائداً وأنا علمت جميع ما اعتقدوه^(٣)
وكما يقول عفيفي:

"..... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه"

وهذا دليل تعدد الرؤية، فلكل منهم رؤية خاصة أدت به إلى التعبير والفهم على نحو خاص، على حين تهدف جميعها إلى معنى واحد في النهاية. فهي وإن كانت شهوداً

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٧٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، الموازين الذرية، المبينة لعقائد الفرق العلية، كتاب مفتاح الذرية، في اعتقادات السادة الصوفية، مخطوط دون ترقيم - مكتبة خاصة.

لدى ابن عربي، ومعرفة لدى الشعراني، واعتقاداً لدى عفيفي، فإنها تؤدي إلى معنى الجمع لهذه العقائد عند ابن عربي والاعتقاد بها إذ أنها ترمي جميعها إلى معنى واحد وهو الاعتقاد بالله الواحد فقط.

ويحاول الشعراني أن يبين القصد من قول ابن عربي بجمعه للعقائد في اعتقاد واحد، فيرى بأنه يريد الاطلاع على ما استندت إليه عقائد الخلق لأنه يعلم بجميع عقائدهم مما يخالف السنة، إذ لا بد لكل عارف بعد الظهور من تحقق الحق وإبطال الباطل وإعطاء كل مرتبة حقها حتى يصح اعتقاده^(١). ويحرص ابن عربي على ضرورة المعتقد، ويحذر من التقيد في الاعتقاد، بل يدعو إلى التوسع في العبادة وعدم الحصر والتقيد بعقد مخصوص، بل الأخذ بكل معتقد لما فيه من الخير إذ يتجلى الحق في صورة كل معبود ولا يقتصر على واحد منها فقط، وهو في هذا الصدد يتفق مع نظريته إلى وحدة الوجود، وأن التعدد القائم في الوجود ليس إلّا نسباً وإضافات كما هو الحال في العبادات، وكلها تجتمع في معتقد الواحد الحق يقول: "فياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر ما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك "هيولى" لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقدٌ دون عقد، فالكل مصيب وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد مرضي عنه"^(٢).

ويتفق ابن عربي مع معاصره ابن الفارض فيما انتهى إليه من حبه وفنائه إلى القول بأن الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهي، والمجوس في عبادتهم للنار كانت مخالفة صراحة للعقيدة الإسلامية، لكن في الواقع ما عبدوا إلّا نور الذات الإلهي متوهمين أنه النار^(٣). وهكذا انعكست نظرة الشمول على الأديان جميعاً، فغدت مظاهره متكررة لحقيقة واحدة وجوهر واحد هي الذات الإلهية. ويذهب ابن عربي إلى مثل هذا القول

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، المصدر السابق، ونفس الفصل، (دون ترقيم).

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩١.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٢٧١.

محددًا وحدانية الحق وتتنوع العبادات له فيقول: "بأن الحق واحد، والاعتقادات تتنوعه وتفرّقه وتجمّعه، وهو في نفسه لا يتبدل، وهو في عينه لا يتحول، كما أنه يحصره الأين، ويحدّه الانقلاب من عين إلى عين، فلا يحار فيه إلّا النبيه، ولا يتفطن إلّا من آمن بما ورد من التنزيه والتشبيه، أما من نزه فقط أو شبه فقط، فهو صاحب غلط لأن التشبيه تنزّل للعقول وتمهيد للقبول"^(١). وهو في كل ذلك يستند إلى نصوص القرآن الكريم، مثلماً صدق قوله مما نصت عليه الآيات البيّنات في أمر الدين ومن حيث صلتها بعبادة الله فيقول في مذهب المحمديين «وقضى ربك إلّا تعبدوا إلّا إياه»^(٢) أي حكم، فالعالم يعلم من عبّد، وفي أي صورة ظهر من عبّد^(٣) ومن هنا جاءت دعوته أن للحق وجهاً في كل معبود، وما عبد أحد من معبود إلّا وكان للحق فيه وجهاً يُعبّد "وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبّد غير الله في كل معبود، فالأدنى من تخيل فيه الألوهية... والأعلى ما تخيل بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر، فالأدنى صاحب التخيّل يقول: «ما نعبدكم إلّا ليقربونا إلى الله زُلّقى»^(٤) والأعلى العالم، يقول: «والله واحد فله أسلموا»^(٥) حيث ظهر «وبشّر المختبين»^(٦) الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا "إلهاً" ولم يقولوا طبيعة، وقد أضلّوا كثيراً أي حيّروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب"^(٧).

ويذهب القاشاني إلى القول في معنى ذلك أن للحق في كل معبود وجهاً، ويرى أن تقريره في المحمديين بأن قضاء الله وحكمه إلّا يعبدوا إلّا إياه، فهو رب الكل، وأنه لا موجود سواه، فلا يرى في صورة الكثرة إلّا وجهه، فيعلم عندئذ أنه هو الذي ظهر

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبرى الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٥٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣ ك.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٣ ك.

(٥) سورة الحج، الآية: ٣٤ م.

(٦) نفس السورة السابقة ونفس الآية.

(٧) ابن عربي، المصدر السابق، ص ٧٢.

في هذه الصورة المتعددة، فلا يُعبد إلا الله لأن صورة الكثرة هذه ليست على حالة واحدة، فهي في الوجود الواحد متنوعة، إما أن تكون معنوية غير محسوسة كالملائكة، وإما صورية محسوسة كالسموات والأرض وما بينهما من المحسوسات، ويتمثل الأولى بمثابة القوى الروحانية في الصور الإنسانية والثانية بمثابة الأعضاء للإنسان، فكثرتها لا تقدح في أحديته ولا تبطلها، وهذا يعني به قول ابن عربي. فالعالم يعلم من عُبد وفي أي صورة ظهر حتى عُبد، وشبه التفريق الكثرة للأعضاء في الصور المحسوسة كالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل موجود^(١). ويبين القاشاني كذلك دور الأعلى في العبادة، فالأدنى هو الجاهل المحجوب الذي تخيل في معبوده الألوهية، والخيال لا يدرك إلا مشخفاً، فعُبد ذلك المتخيل، أما أهل التوحيد فلم يتخيلوا الألوهية في معبودهم بل نظروا إلى الوحدة في كثرة التعدد للصور، وما أشار إليه ابن عربي في شرح الآية ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ أي حَيَّرُوهم في تعداد الواحد، لذلك لما غلب عليه التوحيد الذاتي المحمدي في قوله "عرفت الأشياء بالله" حين سئل "بِمَ عرفت الله" فإنه حمل الآية على صورة حاله وفسر الإضلال بالأصنام، أي تعدد الصور والكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد بالتحير، لشهود الواحد المطلق الحقيقي متعدداً بحسب الإضافات إلى المظاهر، حتى تراءى الوجه الواحد وجوهاً عديدة مختلفة متباينة باختلاف المظاهر التي هي مرآياه، ولذلك قال:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إن أنت عدت المرايا تعددا فتحير بين أحديته وكثرتة^(٢). وفي هذا يلتقي ابن عربي بالحلاج من حيث العبادة، فيقول فيها بأن العبادة هي أن ينظر العبد جميع الصور على أنها مجال لحقيقة واحدة هي حقيقة الإله^(٣).

ويتضح من أقواله أنه قد حاول أن يتخطى المستوى الظاهر لينفذ إلى لبّ الشعائر والعبادات التي تعتبر من مقومات الدين الرئيسية المنزلة من السماء. وابن

(١) القاشاني، شرح على فصوص الحكم، ص. ٥٤-٥٥.

(٢) المصدر السابق، ٥٤-٥٥.

(٣) عبد البديع (لطف)، الإسلام في إسبانيا، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٨، ص ٦٣.

عربي كغيره من الصوفية الذين حاولوا الوصول إلى باطن الوحي ومعناه الكلي^(١). لذلك أعلن صراحة أنه ليس هناك دين أرفع من دين الحب والشوق إلى الله، فالحب هو خلاصة النحل جميعها، والصوفي الصادق هو من رحب بدين الحب أنى توجه، وعلى أي صورة تبدى لذا قال: "لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي،... إذا لم يكن دينه إلى ديني داني... فيكون والحالة هذه أن الحب هو أصل كل عبادة وسرها، بل وجوهرها، إذ لا معبود إلا وهو محبوب، والمعبود والمحبوب عين واحدة، لذا يتجه نحو حبيب طبيعي مطلق من حيث مميزاته وتعريفاته. وقد جعل موطن هذا الحب في القلب القابل لكل صورة من صور تجليه المتعددة فقال: "لقد صار قلبي قابلاً كل صورة...".

هكذا يميز ابن عربي بين الإله المعتقد به سواء في صورته المطلقة أو المقيدة، إذ لا ظهور له إلا فيما يعتقده العبد، فالاعتقاد والتخيل وسائل ظهوره لأن حقيقته لا يسعها إلا القلب حتى تظهر كما هي، ويستند في ذلك إلى الحديث القدسي "لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن"^(٢) وقوله "أنا عند ظن عبدي بي"^(٣) لا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق، وإن شاء قيد، فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء، وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"^(٤) ويوضح القاشاني مدلول ذلك بأن قول الحق "أنا عند ظن عبدي" فهو دلالة واضحة على إحاطته بكل شيء، بأحدثه المطلقة، ومن شأن الإطلاق أن لا يغيب عنه شيء، فهو يحيط بجميع الصور من حسية وخيالية ووهمية وعقلية وظنية وعلمية، وعليه فإن ظن العبد في معتقده مهما تنوع، وعلى أي صورة وُجد، فإن الله هو الظاهر بصورة ذلك المعتقد،

(١) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: قال الله عز وجل: "أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حيث يذكرني... ومن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً". وروي في الصحيحين: وأنا معه حين يذكرني متفق عليه رواه مسلم والبخاري، والترمذي والدارمي وأحمد بن حنبل.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢٢٦.

ولا يظهر إلا بتلك الصورة سواء أُطلق أو قُيد، وهذا الإله لا يسعه إلا قلب العبد المؤمن بالإيمان الغيبي، لأن المعتقد لا يكون إلا في القلب، وليس شأن الإله المطلق كذلك، لأنه هو عين كل شيء، فلا يسعه شيء إلا قلب العارف الذي هو عين الكل لنقلبه مع الحق في إطلاقه، وتقيدته، لتجرده عن تعيينه وتعيينه لفنائته في الحق وبقائه ببقائه، ذلك أن قلب الحق متعين بالتعين الأول الخفي والمستهلك لجميع التعينات فيه^(١) وإن كان بالي^(*) يفرق في شرحه بين الإله المطلق والإله المحدود ولكن الأمر في حقيقته واحد^(٢). ووصف "غارديه" L.Gardet شعر ابن عربي بأنه شعر كبير مزج فيه بين الحب الدنيوي والحب الإلهي، وإن كان الحب الإلهي صعباً على الفهم، ولكنه يظهر قبل كل شيء أشبه بنتيجة لقابلية الكائن المخلوق من منبع هذا الحب، ولكنه بدّله بلغة التوحيد التي يعبر بها الصوفية عن محبتهم لله الواحد^(٣).

والواقع أنه لا يمكن إنكار ما لابن عربي من كبير الأثر في دفع الحب في هذا الطريق الصوفي، وربطه بالدين بالرغم من اختلاف صورته، واستمرارية الوجود به، ويرى نيكلسون أنه لا بد من إنصاف ابن عربي والاعتراف بفضلته في هذا المجال، فهو لم يكن مؤمناً بوجود الله فحسب، بل إنه بالحب كقاعدة يقوم عليها كل شيء، لذلك فهو يرى أن جوهر الحقيقة الإلهية قائم على الحب، وأنه ليس بمقدور العبد مهما كان شأنه أن يكشف عن أسمى وأرقى ما فيه من الاستعدادات والقدرات من غير أن يدين بهذا المبدأ الأزلي، وهو الحب الذي جعل من الوجود كله وحدة متماسكة^(٤). وعليه،

(١) القاشاني، شرح على الفصوص، مصدر سابق، ص ٢٨٢+.

(*) ويعرف بالي بإسم بالي الصوفية وي (... - ٩٦٠هـ) بالي خليفة الصوفية وي، وهو عالم مشارك في أنواع من العلوم. شرح فصوص الحكم لابن عربي، شرح حديث كنت كنزاً مخفياً. (حاجي خليفة، كشف الظنون، ص.ص ١٠٩ - ٨٨٣ - ١٠٤٠ - ١٢٦٣، معجم المؤلفين، عمر كحالة، ص ٣٨.

(٢) بالي أفندي، حل المواضع الخفية، هامش شرح القاشاني، ص ٢٨٢.

(٣) Anawati, et Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances*, Paris, 1961. P.P. 59 -

(٤) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥٠.

فإن ابن عربي يقول بوحدة المحبوب مهما تعددت الصور، والحق هو المحبوب على الإطلاق، لأن جماله ينعكس على كل صفحة من صفحات الوجود^(١).

ويرتكز مبدأ الحب عنده على الإخلاص في العبادة، لأنه تعالى قضى ألا يُعبد إلا إياه "ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعُبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير، فلا بدّ من ذلك لمن عقل، وما عُبد شيء من العالم إلا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك تسمّى الحق لنا "برفيع الدرجات" ولم يقل رفيع الدرجة، فكثرت الدرجات في عين واحدة، فإنه "قضى ألا يُعبد إلا إياه" في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبد فيها. وأعظم مجلى عُبد فيه وأعلاه "الهوى"^(٢) كما قال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾^(٣) وهو أعظم معبود، فإنه لا يُعبد شيء إلا به، ولا يُعبد هو إلا بذاته، وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبد الهوى^(٤)
لذلك وجب التمييز كما يرى بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لا يُعبد إلا بذاته، والحق في مرتبة الصور الكونية الذي لا يُعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العبد، لذلك يرى في هذه العبادة للهوى قدسية في نفس العابد إذ "أن عبادته لله كانت عن هوى أيضاً، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجنب المقدس هوى ما عبد الله ولا أثره على غيره، وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا باللهوى"^(٥). ويرى القاشاني أن ابن عربي قد أقسم بحق العشق الأحدي الذي هو حب

(١) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص ١٩.

(*) الهوى: يقول ابن عربي: هو استفراغ الإرادة في المحبوب والتعلق به في أول ما يحصل في القلب. وليس لله منه إسم، ولحصوله سبب نظرة، أو خبراً أو إحسان، ومعناه في الخبر الإلهي حب الله عبده إذا أكثر نوافل الخيرات، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٢٣).

(٢) سورة الجاثية، الآية: ٢٣ ك.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩٥.

الحق ذاته أنه سبب الهوى الجزئي الظاهر في كل متعين بتنزلاته من صور التعينات، ولولا "الهوى" الحب الباطن المعين في القلب ما عبد الهوى الظاهر في النفس، لأن عينه تنزل عن التعين القلبي إلى اليقين النفسي مع أحدية عينه في الكل^(١). ولقدسية هذا الهوى أثرها في قلب المحب دون وساطة، لذلك يرى القاشاني في قوله: "أن الحاصل لديه أن كل هوى هو أقرب إلى الحب الكلّي، والأقرب هو من كان قربه بقلة الوسائط والتعينات لأن قربه للقلب أشرف وأقوى في نفسه وأظهر من أي حب آخر، ويكون صاحبه أعلى مقاماً وأرفع رتبة وأكثر تجرداً، ومن هنا فإن الحق مطلع على أنه لا يُعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه، إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو عين الحق، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الطَّيِّبُ الْبَرُّ الْغَنِيُّ﴾" ^(٢). فكل ما عبده عابد في أحد الجهتين لا يعبد إلا "بهواه" إذ هو الذي يأمره بعبادة ما يعبد، فلا يطع في الحقيقة إلا هواه، حتى أن الحق المطلق لم يُعبد إلا بالهوى^(٣). وهذا ما أشار إليه ابن عربي بقوله: "بأن الهوى عين واحدة في كل عابد." "وبأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلهاً مع إسمه الخاص بحجر أو شجر... والألوهية مرتبة تخيل العابد لها أنها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص..."^(٤).

والجدير بالذكر أن ابن عربي جعل نظريته في الحب الإلهي تسري على كل مجلى للحق إذ أنه بسريان الحب في نفس العابد للمجلى الذي يعبد الله فيه تجعله لا يرى سوى نفسه في هذا المجلى فيحبه ويميل إليه. ونجد لدى إخوان الصفا دعوة إلى ما يشبه ذلك، فهم يرون في هذا الأمر أنه المحور الذي تدور عليه فكرة الأصل

(١) القاشاني، شرح على فصوص الحكم، ص ٢٤٤.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٤ ك.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩٥.

السمائي للأنفس وعودتها إلى الله، وقد صَدَرَ العالم عن الله كما يصدر الكلام عن المتكلم، فيرون أن الأديان في جميع العصور وعند جميع الناس يجب أن تتفق وهذه الحكمة، وغرض كل فلسفة وكل دين هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان، لذلك رأى ابن عربي في توجهه نحو عبادة الله أن لا تقف عند مجلى واحد، بل ترى في كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه، لذا تنوعت الأسماء وتعددت المفاهيم رغم وحدة هذا المعبود، ومن هنا كان التعدد في العقائد وتنوعها، منها ما صدق في توجهه نحو المعبود الأوحد، ومنها ما فسد في توجهه فكان من أصحاب العقائد الباطلة التي تعرضت لمواقف معادية وانتقادات المنتقدين أمثال ابن تيمية والمقبلي وغيرهم كثيرون. ويقول النابلسي عن أصحاب هذه العقائد الباطلة وما وقعوا فيه من أخطاء نتيجة قوله: "عقد الخلائق في الإله عقائداً، وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه" فجميع العقائد الباطلة لا بد واقعة من معتقديها لأنهم اعتمدوا في اعتقادهم على ظاهر تجليات الحق تعالى من حيث حضرات أفعاله سبحانه، إذ التبس عليهم الأمر في ذلك واعتبروا في دعواهم هذه أن بعض مظاهر تجليات تلك الحضرات الأفعالية هي ذات الحق سبحانه على ما هي عليه في الغيب المطلق، وهذا خطأ كبير وقع فيه هؤلاء بل جهل وكفر^(١). ويذكر النابلسي أن هذا الأمر كان السبب الذي سُدَّت به الطرق على معتقديها، وما انفتحت إلا للمحمديين من ورثة الأولياء، فأخذوا ما فيها من أطيبها، وتركوا ما فيها من أمور غير حسنة. أما أصحاب المعتقدات الصادقة فإن ما أخذوه من الألدّ الأطيب هو شهود تجليات حضرات الأفعال الإلهية، وتركوا ما انسدت به هذه الطرق من دعاوى ما فوق ذلك من تجليات الذات الإلهية المطلقة مع بقاء شهود آثار أفعالها الكونية^(٢). وهكذا فالطرق التي سلكها أهل الله للوصول إلى الحقيقة هي اقتفاء أثر الرسول ﷺ كما قال الجنيد، فإنه لولا اقتفاء أثر الرسول ﷺ لما انفتحت تلك الطرق

(١) النابلسي (عبد الغني)، الحقيقة الندية، شرح الطريقة المحمدية، مخطوط، دمشق، مكتبة

رياض المالح، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٨.

للسالك في الوصول إلى الله تعالى، وقول الجنيد هذا إنما يشير إلى أن طريق الحق غير محدود، وليس طريقاً معيناً منفرداً، وليس طريقاً واحداً، بل كما يراه أهل الطريق هو طريق مفتوح يوصل من سلك فيه إلى الله تعالى^(١). ولهذا قيل إنّ الطرق كلها مسدودة لا يمكن السلوك منها إلى الله تعالى لعدم إيصالها إليه بسبب ردّ السالك فيها وصدّه عن بلوغ غايتها. والمراد بهذه الطرق الشرائع والأديان والمذاهب المخالفة، وليس من طريق سوى طريق الله، فهو موصل للسالك فقط.

يتضح لنا مما سبق أن ابن عربي لم يلتزم بطريق معين في الوصول إلى الله، وقد تعددت أمامه المجالي والمظاهر، فوجد في كل منها طريقاً إلى عبادة الله وأولها اقتفاء أثر الرسول فيما جاء به من طرق العبادة، فلم يجعل الأديان ديناً واحداً، بل جعل الطرق المؤدية إلى عبادة الله متشعبة متعددة، وتظهر وحدتها في نقطة التقائها وهو الله الواحد الأحد، وكلها موجهة لعبادته وطاعته، ولذلك كان اهتمامه بالمضمون أي بمحتوى الأديان وليس بمظاهر عبادتها وطرقها، وليس في ذلك ما يستوجب تكفيره والتجريح بأقواله في توحيدهِ للعقائد جميعها وإيمانه بها طالما أنها تهدف جميعها إلى عبادة الله ووحدانيته، فنجد ابن تيمية مثلاً يقف موقف الناقد من مقالة ابن عربي "عقد الخلائق في الإله..." فيرى أن ما انطوى عليه هذا البيت هو التناقض، ولا يمكن الجمع بين المتناقضين في الاعتقاد كي لا يلزم عن صدق قضية ما كذب قضية أخرى فيبطل الاعتقاد ويفسد، ولهذا لا يمكن الجمع بين القضيتين المتناقضتين، وفي هذا خروج على رأي الصوفية الذين يقولون أنه يثبت عندهم بالكشف الصريح ما يخالف العقل، لأن العقل قاصر عن إدراك ما يدركه الكشف ويعرفه الذوق، ومن هنا كان الجمع بين القضيتين المتناقضتين ممكناً^(٢). كذلك يقف المقبل^(*) من الصوفية القائلين بوحدة الأديان، ومن ابن عربي خاصة موقف الناقد لقوله بالجمع بين العقائد المختلفة، ودعوته

(١) النابلسي (عبد الغني)، الحديقة الندية، شرح الطريقة المحمدية، مصدر سابق، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٩.

(*) صالح بن مهدي، (١٠٤٧ - ١١٠٨هـ) من أعيان الفقهاء، ولد في مقبل من بلاد اليمن وتوفي في مكة، من كتبه العلم الشامخ.

إلى عبادة موحّدة لله، وقد قال أنه "إن صحّ ما دعا إليه ابن عربي من عدم التفريق بين الأديان، ووجوب الاعتقاد بها على أنها فروع لأصل واحد، فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله فينتج عن قولهم هذا أنه مذهب يخالف العقل والنقل على حد سواء. ويخالف ما جاء في الكتاب المبين" (١). الواقع أن حجة ابن تيمية والمقبلي وغيرهما يمكن دحضها أو تفنيدها استناداً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢) فهذه الآية إن دلت على شيء فإنما تدل على أن القرآن إذ يخبر عن أتباع دين محمد بأنهم الذين آمنوا، إنما يسوّي في الأجر بينهم وبين اليهود والنصارى والصائبين، ما دام الإيمان بالله قائماً وباليوم الآخر ويعملون صالحاً (٣).

لذلك، إذا شئنا أن نحدد معنى العبادة الحقّة، فهي لا تكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى: ﴿حَالِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (٤). أما الإله المعتقد به فليس له الخلق ولا يستحق العبادة. أما من حيث كونه كفوفاً فلأن العبد قد يتوهم فيه أسراراً ما سوى الحق في الألوهية، حيث لا يوجد سوى. وهذا ما جاء في قول موسى وإحراقه للعجل الذي صنعه السامري وإلقاء رماده في اليمّ، فالعجل هنا ليس إلا رمزاً للصور الوجودية المحدودة، كما أن اليمّ ليس إلا رمزاً لبحر الوجود الزاخر تتمحي فيه حدود جميع الصور (٥).

وقد حاول العلم الحديث إثبات هذه الوحدة في مبحث "في الدين وأصله" وذلك من خلال منهج علمي قائم على المشاهدة والاستقراء، والتحليل، والتعليل، والموازنة،

(١) المقبلي، العلم الشامخ في إثبات الحق على الأبياء والمشايخ، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص.ص

٤٦٧-٤٦٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٢م.

(٣) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص.ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢ ك.

(٥) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٢٨٥.

والتفسير، والاستدلال، "فمكس مولر"^(١) يتناول في كتابه "محاولة في تاريخ الأديان" الصور المختلفة للأديان، وما قرره في الأديان من أنها مختلفة في الظاهر، متفقة في الحقيقة والجوهر، مشتركة في الأصل والمصدر من ناحية أخرى. وقد ردّ هذه العناصر إلى أصل واحد معتمداً على المنهج العلمي. وهذا ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء في قطبيته أم في نظريته إلى الأديان، هذه النظرية التي تسوّى بينها، وتجعل منها فروعاً لأصل واحد، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجدته وحبّه. فقد سوّى بين كل الأديان ووجد جميع العقائد، وجعلها مستغرقة في هذا الحب الذي جعل منه لنفسه مذهباً لا يفارقه ولا يميل عنه، وهذا لا يختلف عما انتهى إليه ابن عربي في قوله: لقد صار قلبي قابلاً كل صورة... أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه... فكلهما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام، أو يجعل من الإسلام ديناً دعامته الحب والإسلام وما ينطوي عليه الحب من معاني الخضوع والإذعان والانقياد لإرادة المحبوب، فكل أولئك معاني يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والإسلام^(٢). وهذا ما عبر عنه ابن عربي في شرحه على البيت الأخير "أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه..." "ما ثمّ دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على الغيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمداً ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها مع أنه صفي ونجيّ وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله أخذ حبيباً أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه^(٣).

ويلاحظ أن هذه الأديان رغم اختلافها في الظاهر واتفاقها في الجوهر، فإنها مشتركة في الأصل أو المصدر. ولعل وسيلة "مولر" في ردّه هذه العناصر إلى أصل واحد كانت التجربة الذوقية والوجد والحب، وهذا هو نفس المنهج الذي سلكه الصوفية

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٤٠١، (اقتبسه عن كتاب مكس

مولر Max Muller, Essais sur l'histoire de Religion) الأستاذ مصطفى عبد الرزاق في مقال له عنوانه (مذهب العلم الحديث في الدين وأصله، مجلة الهلال، م ٤٠، الجزء التاسع، يوليو، ١٩٣٢، ص ١٢٦٦).

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠٢.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص ٤٠.

في نظريتهم عن وحدة الأديان، فبالحب أدركوا ما أدركوا من معرفة الحقيقة، وبالكشف الذوقي توصلوا إلى تعزيز هذه الوحدة في الأديان رغم تعدد العبادات. وتجدر الإشارة هنا أن ابن عربي قد اتخذ "المحبة" وسيلة لتوحيد العبادة لدى الموجودات جميعها، وجعل الحب الإلهي أساساً لدين عالمي يتخطى الحدود التي رسمتها الفرق في الدين الواحد، والتي فرقت بين الأديان المختلفة وباعدت بينها^(١).

وعليه يمكننا القول أنه ليس المقصود بوحدة الأديان ما يفهم على ظاهر الكلام من جميع المظاهر العبادية المتعددة في مظهر واحد، إنما يقصد به المحتوى الأساسي والمضمون الذي تتجه نحوه هذه المظاهر العبادية، ولهذا فهي في أصلها دين واحد ظهرت على مختلف العصور في مظاهر متعددة وفي صور الأديان المختلفة، تلك المحاولة لتخطي الصور الظاهرية للوحي بغية الوصول إلى معانيها الباطنة^(٢)، فعن طريق هذه المظاهر الشكلية أو الظاهرية للدين حاول ابن عربي كغيره من المتصوفة أن يصل إلى باطن الوحي. وهذا الشعور لديه بعيد كل البعد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ما له وجود، وكل ما له حقيقة، أما هو فإنه ترفع عن ذلك، ولم يغفل الجانب الروحي أو الجانب الإلهي المتضمن في الوجود العام، بل غلب جانب الحق على جانب الخلق، ونظر إلى الأديان نظرة واحدية بالرغم من تعدد الصور وتنوع المظاهر.

وجملة القول أن نظرة ابن عربي إلى الأديان جميعها على أنها دين واحد لا يؤثر في وحدتها ما قد يقوم بينها من خلافات في أصولها وفروعها، لأنه كما قيل: من يدين بوحدة الوجود لا يؤثر فيه مثل هذه الخلافات، بل تغيب عن نظره، كما يغيب عنه كل خلاف في الوجود، ومصدر هذا كله الحب، لأن الحب أساس الأديان جميعها، ولا شيء غير الحب. ومن هنا يمكننا القول أن ابن عربي يقول بوحدة الأديان، وتلك نتيجة منطقية من نتائج نظرية الحب الإلهي.

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٢) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص ١٥٣.

وينسحب هذا على صوفية آخرين تأثروا به وبأفكاره وآرائه في كل مجال، واقتفوا آثاره ونسجوا على منواله في أمر الوجود وما يتعلق به من مباحث مختلفة تختص بأمر الدين والدنيا في صلاح معاشهم، وما عمروا به قلوبهم من إشراق النور الإلهي عليهم، فكان فيه صلاح آخرتهم أيضاً، ومن هؤلاء المتأثرين عبد الكريم الجيلي الذي سنفرّد له دراسة خاصة تبين معالم فكره ومدى تأثيره بابن عربي في كل مبحث من مباحث الصوفية.

الحقيقة والشرعية (الظاهر والباطن):

لقد راعى التصوف القائم في أساسه على الزهد آداب الشريعة الإسلامية مراعاة دقيقة، وعمل بأحكامها الظاهرة، أي الأحكام العملية والنظرية دون ترك جانب منها، وأضاف إليها ما استنبطه من معانٍ تطوي عليه هذه الأحكام، وهو علم باطن الشريعة، بحيث ارتبط هذا العلم بالتصوف وأصبح ركناً من أركانه، غايته التقرب والرفق إلى الله تعالى.

ويعتبر ابن عربي في مقدمة الصوفية الذين راعوا جانب الشرع، وجمعوا بين الفروض والنوافل، معتبراً ذلك ميراثاً محمدياً لا يمكن مخالفته وأنه مُسحب على الزمان إلى نهايته. فهو يرى أن كل شرع ظهر وكل علم إنما هو ميراث محمدي في كل زمان ورسول ونبي من آدم إلى يوم القيامة، ولهذا "أوتي جوامع الكلم"^(١). لذلك فهو يدعو دعوة صريحة للأخذ بشرعية محمد ﷺ لما تطوي عليه من أمور الدنيا والآخرة، بل ويعتبرها حصناً منيعاً يتحصّن به العبد من هجمات الإلحاد والزندقة والمروق في الدين، ومن ثمّ فهو يقول: "ومن ذلك الحصن المنيع علوم الشريعة فيقول من علم حكمه وضع الشرائع والنواميس في العالم رعاها حق رعايتها، فحافظ عليها ولزم العمل بها، هذا لما يتعلق بها من منافع الدنيا وحفظ الأنساب والأموال وحصول الأمان في النفوس بوجود القائمين بها والعاملين لها حظ الكافة منها، وأما المؤمنون بها إذا كانت النواميس إلهية جاءت بها رسل الله من عند الله فزادوا فيها صدق ما يتعلق بالآخرة من ثواب وصفات، وما يتعلق بها للعامل عليها المخلص فيها من الكشف

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٧. الحديث سبق تخريجه.

والإطّلاع، والتعريفات الإلهية والمخاطبات الروحانية، ومناسبة ما يلحق العالم
العنصري بالملأ الأعلى من التقديس والتطهير، فلا سلاح ولا حصن أضمن من العمل
بالمشروع، كان المشروع ما كان. وإذ ولا بد من حفظ الناموس فعليك بملازمة الشرع
المطهر النبوي الإلهي^(١) ويقول في صحة ذلك شعراً:

بالشرع أعلم ما البرهان ينكره	والشرع أولى بما أدلي وأقصده
الآين والكيف والأعضاء أجمعها	مع القوى وبها أثني وأحمد
له كما جاء في الشرع المطهر من	زيغ العقول ومن وهم يحدده
لذلك جاء بإيمان يصدق	وحرّم الفكر في ذات يعبد ^(٢)

ويوازي ابن عربي في أمر الشريعة بين العقل والنقل، فيرى أن العقل يتقبل الشرع
والإيمان به، فيؤيد ما يأتي به ويقرّه، وفي ذلك يقول:

الشرع يقبله عقل وإيمان	والعقول موازين وأوزان
عند الإله علوم ليس يعرفها	إلا لبيب له في الوزن رجحان
فالأمر عقل وإيمان إذا اشتركا	في حكم تنزيهه ما فيه خسران
وثمّ ينفرد الإيمان في طبق	بما يمثله بالشرع أكوان
والعقل من حيث حكم الفرد يدفعه	بما يؤيده في ذاك برهان
العين واحدة والحكم مختلف	للجانين فما في النشئ نقصان ^(٣)

وباعتباره وارث للنبي فقد أخذ ابن عربي شريعته ﷺ عنه اقتداءً، واتفق مع علماء
الرسوم في فحواها فما اختلف عنهم ولا غايرهم، بل عمل على تبليغها كما في الأمر
النبوي، بتبليغ الشاهد للغائب، ولذلك اعتبر شريعة محمد ﷺ هي شريعة تعلم، يتولى
الله فيها تعليم من لا يعلم فيقول: "إن شريعة محمد ﷺ ناسخة، يقول ﷺ لو كان موسى
حيّاً ما وسعه إلا أن يتبعني، وهذا عيسى إذا نزل ما يؤمننا إلا منا أي بسنّتنا ولا يحكم
فينا إلا بشرعنا^(٤)... فإذا أخذنا كثيراً من أحكام محمد ﷺ المقررة في شرعه من علماء

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢١.

(٢) ديوان ابن عربي، مطبعة بولاق، مصر، سنة ١٨٥٥، ص ٢٧٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ١٣٣.

(٤) الحديث: "لو كان موسى حيّاً..." مسند أحمد (باقي مستند المكثرين رقم ١٤٦٢٣).

الرسوم، وما كان عندنا منها علم فأخذناها من هذا الطريق، فوجدناها عند علماء الرسوم كما هي عندنا. ومن تلك الطريق نصحح الأحاديث النبوية، ونردها أيضاً إذا علمنا أنها واهية... وقد أمر ﷺ بالتبليغ، وأمرنا أن يُبلَّغ الشاهد الغائب، فلو لا ما علم رسول الله ﷺ أن الله يتولَّى تعليمهم مثل ما تولَّى تعليم الخضر وغيره، ما كان كلامه هذا ولا قرره على شرع منسوخ عنده في هذه الملة، وهو الصادق في دعواه ﷺ أنه بُعث إلى الناس كافة كما ذكر الله تعالى فيه، فعمّت رسالته جميع الخلق، وروح هذا التعريف أنه كل من أدركه وبلَّغت إليه دعوته لم يتعبده والله إلا بشرعه...^(١) ولذلك يرى أن العارف من عبد الله من حيث ما شرع، لا من حيث ما عقل عن طريق النظر، إذ أن العقل قيّد موجدته، والشرع والكشف أرسله وهو الحق. ولذلك يورد من الأقوال ما يؤيد تمسكه بالشرع وتفضيله على العقل إذ يقول: "لهوى في العقل حكم خفي لا يشعر به إلا أهل الكشف والوجود" وقوله: "وما سُميت العقول عقولاً إلا لقصورها على ما عقلته من العقال، فالسعيد من عقله الشرع لا من عقله غير الشرع"^(٢) ويؤيد ذلك بقوله:

كيف للعقل دليل والذي	قد بناه العقل بالكشف هُدم
فنجاة النفس في الشرع فلا	تلك إنساناً رأى ثم حُرم
واعتصم بالشرع في الكشف فقد	فاز بالخير عبيد قد عُصِم
أهمِل الفكر لا تحفل به	واتركنه مثل لحم في وضم
كل علم شهد الشرع له	هو علم فبه فلنعتصم
وإذا خالفك العقل فقل	طورك إلزم ما لكم فيه قدّم
إن لله علوماً جمّة	نالها من لم يقل ما ثم لم...
مثل ما قد جهل اللوح الذي	خط فيه الحق من علم بالقلم ^(٣)

بيد أن ابن عربي يزاوج بين العقل والشرع ولا يفصل بينهما البتة، فقد يرى أن العقل أحياناً تحت حكم الشرع، وأحياناً قد يكون العقل رديفاً يدفع عن الشرع ما يقدح فيه،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٤٠٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣١. (انظر اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ٧٥).

يقول: "العقل تحت حكم الشرع إذا نطق الشرع في صفات الحق بما نطق، فليس له ردّ ذلك إن كان مؤمناً، ويكون المنطوق والموصوف بتلك الصفة قابلاً أي جائز القبول أو مجهول القبول، فيلزم العقل قبول الوصف المشروع، وإن جهل قبول الموصوف له" (١). لكنه رغم ذلك لا يهمل أثر العقول فيعود إلى تقدير قيمته فيقول: "إذا وقع في القلب أمر غريب يقدح في الشرع جرّد النظر في ذلك بالعقل دون الاستدلال بالشرع، مثل أن يخطر له خاطر البرهمي المنكر للشرعية، فلا يقبل دليل الشرع على إبطال هذا القول الذي خطر له بأنه محل النزاع، فلا بد أن ينزع من الاستدلال بالشرع إلى الاستدلال بما تعطيه أدلة النظر، وسواء وقع ذلك له كالخضر أو لغيره كالسفر" (٢). لذلك نرى ابن عربي يدعو إلى التمسك بالشرع وعدم نكرانه لما فيه من خلاص المرء يوم الحساب، كما ينبغي له أن لا ينسى حدود ربه ويستغرق غالب عمره في الاشتغال برد خصوم لا يوجد لهم عين في بلاده، ويدفع شبه يمكن أن لا تكون ثم بتقدير وجودها، لذا يرى أن سيف الشريعة أمضى وأردع في تأديب المخالفين له والخارجين عليه. وقد دعا الرسول ﷺ إلى مخاصمة أمثال هؤلاء وردعهم بالسيف إن عاندوا به الحق، ويشير إلى دور علماء الكلام في درء الأخصام عن الدين لعلّ شأن الشريعة يقول: "فعلّم أن السلف رضي الله عنهم ما وضعوا كتب الكلام إلاّ ردّعا للخصوم الذين كانوا في عصرهم، فانه تعالى نفعهم بقصدهم قال: فالعاقل من اشتغل اليوم بالعلوم الشرعية، فإن فيها غنية عن علم الكلام لقيام الدين بها، ولو أن الإنسان مات وهو لم يعرف علم الكلام على الجوهر والعرض لم يسأله الله تعالى عن ذلك يوم القيامة، ثم إن احتاج الإنسان إلى ردّ خصم حدث في بلاد يُنكر الشرائع مثلاً وجب علينا تجريد النظر في ردّ مذهبه لكن بالأمر العقلية..." (٣) ومن هنا كان تقسيم ابن عربي للناس في أمر الشرع، إما أن يكون باطنياً معطّلاً لأحكام الشريعة، وإما أن يكون ظاهرياً بحيث يؤدي إلى التجسيم والتشبيه فيلحق الذمّ بالشرع، وإما أن يكون

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٤٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٤٨.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، ص.ص ٢٢-٢٣.

جارياً مع الشريعة على فهم اللسان حيث ما مشى الشارع، وحيث ما وقف وقف قدماً
بقدم، وهذا هو الوسط، وبهذا تصح محبة الله تعالى وقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ
وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾^(١)، فباتباع الشارع واقتفاء أثره صحت محبة الله للعبد وغفرت
الذنوب، وحصلت السعادة^(٢). ومن حُسن أدب المرء اتباع الشرع والتمسك به، إذ فيه
الطاعة للحق والخضوع لأوامره والتقيّد بها، واستخدام العقل في تحقيق ذلك أمر
أوجبه الحق لملازمة العقل للإنسان، فوجب إتباعه، فهما متآلفان، ومن ثمّ فهو يقول:

فما ثمّ مشهود وما ثمّ شاهد سوى واحد والفرق يُعقل بالجمع...
فعقل وشرع صاحبان تآلفا فبورك من عقل وبورك من شرع^(٣)

ويقول: "واعلم أن الإتيان إنما هو في حدّه لك في قوله ورسمه، فتمشي حيث مشى،
وتقف حيث وقف بك، وتنتظر فيما قال لك أنظر، وتسلم فيما قال لك سلم، وتعقل فيما
قال لك عقل، وتؤمن فيما قال لك آمن، فإن الآيات الإلهية الواردة في الذكر الحكيم
وردت متنوعة، وتنوّع لتتنوّعها وصف المخاطب بها، فمنها آيات لقوم يتفكرون، وآيات
لقوم يعقلون، وآيات لقوم يسمعون، وآيات للمؤمنين، وآيات للعالمين، وآيات للمتقين،
وآيات لأولي النهى، وآيات لأولي الألباب، وآيات لأولي الأبصار، فقصّل كما
قصّل ولا تتعدّ إلى غير ما ذكر... فإنك مجموع ما ذكر... ذلك وخذ الوجود كله
على أنه كتاب مسطور، وإن قلت مرقوم فهو أبلغ، فإنه ذو وجهين، ناطق بالحق وعن
الحق، فكن من الذين هداهم الله أي وفقهم فيما أعطاهم من البيان، وأولئك هم أولوا
الألباب الغوّاصون على خفايا الأمور وحقائقها"^(٤). ولذلك قال كل من رمى ميزان
الشريعة من يده لحظة هلك، فإن الشرع هو الطريق الموصل إلى الله، فلا يخض
صاحبه في الأسرار، وليتعمّل في الطريق الموصلة إلى الله، وهو العمل بما شرّع الله
بالتقوى^(٥). ومن هنا نرى أن ابن عربي قد حرّم الطعن في حكم مجتهد إذ أن ظاهر

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣١ م.

(٢) ابن عربي، التدبّيرات الإلهية، ص ٩٧.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ١٠٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص.ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥١٧.

الشريعة سترٌ على حقيقة حكم التوحيد بنسبة كل شيء إلى الله، فالطهارة في الشريعة متعلّقا وهي أن تراها حكم الله في خلقه لا حكم المخلوق مثل السياسات الحكيمّة "فالشرع حكم الله لا حكم العقل كما يراه بعضهم، فطهارة الشريعة رؤيتها من الله الواحد الحق، ولهذا لا ينبغي لنا أن نطعن في حكم مجتهد، لأن الشرع الذي هو حكم الله قد قرّر ذلك الحكم، فهو شرع بتقريره إياه^(١).

وآداب الشريعة لازمة لها وهو الأدب الإلهي الذي يتولّى الله تعليمه بالوحي والإلهام. به أدب نبيه ﷺ وبه أدبنا نبيه ﷺ. فهم المؤدّبون والمؤدّبون. لقول رسول الله ﷺ "إن الله أدبني فأحسن أدبي"^(٢) ومن هنا جاءت دعوة ابن عربي إلى التمسك بهذه الآداب والدفاع عن الشريعة فيقول: "ولهذا رأينا من يدّعي بهذه الأمة مقام الدعاء إلى الله على بصيرة ويخلّ بأدب من آداب الشريعة، ولو ظهر عليه خرق العوايد ما يُبهر العقول ويقول إن ذلك أدب يخصّه، لا تلتفت إليه، وليس بشيخ ولا مُحِقّ، فإنه لا يؤمن على أسرار الله تعالى إلّا من يحفظ عليه آداب الشريعة"^(٣).

وهكذا يرى ابن عربي أن الشريعة هي لبّ العقل، والحقيقة هي لبّ الشريعة فهي متوقفة في وجودها بعضها على البعض، مما يجعلها مكمّلة متممة في معناها،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٤٨.

(٢) الحديث: "أدبني ربي..." قال في الأصل رواه العسكري عن علي رضي الله عنه، سنده ضعيف جداً وإن اقتصر الحافظ بن حجر على الحكم عليه بالغرابة في بعض فتاويه، ولكن معناه صحيح، وجزم به ابن الأثير في خطبة النهاية. وأخرج ابن السمعاني بسند منقطع عن ابن مسعود قال، قال رسول الله ﷺ: "إن الله أدبني فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق" وقال ابن تيمية لا يعرف له إسناد ثابت لكن قال في الدرر صحيح، وقال في اللآلئ معناه صحيح لكن لم يأت من طريق صحيح، وذكر ابن الجوزي في الأحاديث الواهية فقال لا يصح ففي إسناده ضعفاً. وأسند سبطه في مرآة الزمان ووثقه الترمذي في السنن وتكلم عن الحديث الأصمعي وأبو عمرو بن العلا والأزهري وصححه أبو الفضل عن ناصر وجعله من معجزات نبينا وختم به جدي كتابه المسمى بالمنتخب وتكلم عليه (كشف الخفاء، دار الكتب العلمية، ص ٧٠٧).

(٣) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، في أعناق أهل الزندقة والألحاد، مصدر سابق، ص ٩٤.

وأن من آداب الحق ما نزلت به الشرائع لتبليغها لأولي الألباب والعمل بها يقول: "لما كان الأمر العظيم يُجهل قدره ولا يُعلم، ويعزّ الوصول إليه، تنزلت الشرائع بآداب التوصل فقبلها أولوا الألباب لأن الشريعة لب العقل، فهي كالذهن في اللب الذي يحفظ القشر، فاللب يحفظ القشر، والقشر يحفظ اللب، كذلك العقل يحفظ الشريعة والشريعة تحفظ الحقيقة، فمن ادّعى شرعاً بغير عقل لم تصح دعواه، فإن الله ما كلف إلا من استحکم عقله، ما كلف مجنوناً ولا صبيّاً ولا من خرف من الكبر، ومن ادّعى حقيقة من غير شريعة فدعواه لا يصح، ولهذا قال الجنيد علمنا هذا يعني الحقائق التي يجيء بها أهل الله مقيّد بالكتاب والسنة، أي أنها لا تحصل إلا عن عمل بكتاب الله وسنة رسوله، وذلك هو الشريعة... فمن تشرّع تأدب، ومن تأدب وصل^(١).

فهل يصدق ما قاله "آدم ميتز" "METZ" من أنه قد ظهر عند الصوفية بصفة عامة، وابن عربي خاصة نزعة قديمة إلى عدم المبالاة بكل ما في هذه الدنيا حتى الشريعة؟ إن هذا الزعم حتى وإن صدق، فإنه يصدق فقط على مدّعي التصوف وليس على أهل التصوف الصادقين في أمرهم، فيحكي ابن حزم أن من الصوفية من يقول إن من عرف الله سقطت عنه الشرائع، وزاد بعضهم: واتصل بالله تعالى، ومن هنا جاء قول الهجویری^(٢) بأن دعوة سقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة هي مقالة الزنادقة من القرامطة والشيعة ومن وسوسوا لهم من الأتباع^(٣). ويجيب ابن عربي مبيناً قداسة هذا العلم وأسراره، ومنبهاً إلى ضرورة ستره على من ليس له معرفة بحقائقه، لما فيه من العلوّ وبُعد الغور، مشيراً إلى ما قاله عليه السلام "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولاصيام، ولكن بشيء وقع في صدره"^(٤) ولم يبين ذاك الشيء فكتمه عليه، وليس كل

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤١٩.

(٢) الهجویری، (٤٦٥هـ)، علي بن عثمان الحلالي الهجویری، كشف المحجوب، نشرة وترجمة نيكلسون، سلسلة جب، ١٩١١، لندن. (انظر آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، ص.ص ٣٥ - ٣٦).

(٣) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ص.ص ٣٥ - ٣٦.

(٤) ومنه الحديث: لم يسبقكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة، ولكنه بشيء وقر في القلب، وفي رواية وقر في صدره (التاج - ج ٣ - ص ٦٠٦).

علم يلزم به للعالم تبيينه، وقال النبي ﷺ "خاطبوا الناس على قدر عقولهم" (١) فينبغي على من وقع في يده كتاب الله في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه لا يبدي فيه ولا يعيد ويرده إلى أهله... رب حامل فقه ليس بفقير بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فقد ورد فيهم الذم حيث تكلموا فيما لم يسلكوا طريقه، وإنما سقنا هذا كله لأن كتب أهل طريقتنا مشحون بهذه الأسرار ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطؤا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله، وربما قالوا إذا عاينوهم يتكلمون بمواجيدهم مع أصحابهم: دين مكتوم، دين مشوم، وما عرفوا جهات الدين، وهؤلاء ما تكتموا بالدين فقط، إنما تكتموا بنتائجه وما وهبهم الحق تعالى في طاعته حين طاعوه، وبما صحّ عندهم من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعفه وتجريح نقلته، وهم أخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على غير ما تقرر عند علماء الرسوم، فينسبونهم إلى الخروج عن الدين، وما أنصفوا، فإنّ للحق وجوهاً يوصل إليه منها هذا أحدها، ورُبَّ حديث قد صحّوه واتفقوا عليه وليس بصحيح عندهم من طريق الكشف، ويتركون العمل به مثل ذلك سواء. فما أحسن من سلّم واستسلم، واشتغل بنفسه حتى يفارق موطنه، فذلك السعيد الفائز بحقائق الوجود، فالسائر من هذه الأسرار في ألفاظ اصطلاحوا عليها غير من الأجانب والقائلون بوجود الآثار بالهمم... (٢).

وإذا كان ابن عربي قد دافع عن الصوفية في تمسكهم بالشرعية، فإنه يدفع عنهم أيضاً تهمة رمي ميزان الشريعة من يدهم فيرى أن كل فاهم للتصوف ولأقوال الصوفية على غير كلمة الإمام الغزالي في "المقصد الأسنى" فهو أحد إثنين: إما مخدوع وإما متحكم. وكل كلام لأهل صوفة غاير في ظاهره الشريعة فإما مؤول وإما مدسوس عليهم من الزنادقة، وإما من صاحب حال في حال سكر (*) لم تسعفه الألفاظ،

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفناء في المشاهدة، مجموع الرسائل، ج ١، ص ٤.

(*) السكر: وهو ما يُعَبَّر عنه بـغلب الحال والمغلوب في حالة غياب عن نفسه.

ولسان العلم قاصر أيضاً كلسان التعبير، لأنهم يتكلمون عنمن قال عن نفسه: سبحانه ﴿لا يحيطون به علماً﴾ وقال عنه سيد البشر وأعلمهم به ﷺ: "سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"^(١)، فكم من سامع لهم في حالة سكرهم فوقع منهم، وكم من معتقد لهم أخذ كلامهم في سكرهم المؤول حقيقة، فضل وأهلك نفسه الهلاك الأبدي، إذ ألقى من يده ميزان الشريعة لقول غير معصوم، فقال مقالة ولم يكن في حال كحاله... ولا نطيل، فإليك كلمة إمامنا الغزالي التي أحال فيها على كلمته السابقة في "المقصد الأسنى" وتنبه لقوله، ولا يحاول معبراً أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه، قال الإمام الغزالي في (المنقذ من الضلال)^(٢) في فصل "القول في طريقة الصوفية" وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتتره عن أخلاقهم المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"^(٣).

وإذا كان هذا هو حال الشريعة، فما المقصود بالحقيقة عند الصوفية بصفة عامة، وعند ابن عربي بصفة خاصة؟

الحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطني المستتر وراء الشريعة، ويحدد ابن عربي معناها بأنها ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل، بل أكثر من ذلك يرى أن عين الشريعة هي عين الحقيقة، وعليه، فإن الشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبر عن ظواهر الأحكام التي تجري على الجوارح، وقد أشار إلى ذلك منبهاً لمن يرى مغايرة واختلافاً في هذا المعنى بقوله: "بل الشريعة عين الحقيقة وأن الشريعة جسم وروح. فجسمها الأحكام وروحها الحقيقة، فما تم إلا شرع". "الشريعة

(١) الحديث: رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها كما ذكره أحمد في مسنده رقم ٩١١، (كشف الخفاء، الجزء الأول، ص ٦٩٠، الفيض القدير، الجزء الثاني، ص ١٣٩).

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ط السابعة، دار الكتب الحديثة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٢٣٣.

(٣) ابن عربي، كتاب رد المتشابه، إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، ص ٤٣.

وضع موضوع وضعه الحق في عباده فمنه مسموع وغير مسموع، ولهذا من الأنبياء متبوع وغير متبوع^(١). وفي لطيفة أخرى يشير إلى ذلك فيقول: "ثم موطن يجمع فيه بين الشريعة التي هي علم الأحكام بالدنيا، وبين الحقيقة التي هي علم الآخرة وأحكام الحق بها فيكون علم الأحكام مسؤولاً"^(٢). ويقول شعراً:

لا تنفرد بالعقل دون شريعة روض النهى عند الشريعة ما حل
واعكف على علم الحقيقة إنه كل إلى علم الحقيقة آيل
لا يقبل الإلقاء إلا عاقل فإذا تخلى عنه ما هو عاقل^(٣)

والشريعة والحقيقة مترابطان بحيث أنهما يمثلان عيناً واحدة لها دائرتان عليا وسفلى، فالعليا لأهل الكشف، والسفلى لأهل الفكر، ولما فتش أهل الفكر عما قاله أهل الكشف فلم يجدوه في دائرة فكرهم قالوا هذا خارج عن الشريعة، فأهل الفكر يُنكرون على أهل الكشف، وأهل الكشف لا ينكرون على أهل الفكر. فمن كان ذا كشف وفكر فهو حكيم^(٤). وهذه دلالة على استيعاب الحقيقة للشريعة وضيق أهل الرسوم من استيعاب الحقيقة وأصحاب المواجيد والأنواق، خاصة إذا علمنا أن الله تعالى خاطب الإنسان بجملته وما خصّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، ورغم هذا فقد توفرت دواعي الناس في غالبيتهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل وهم أهل طريق الله، فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً فما من حكم قرروه شرعاً في ظواهرهم إلا رأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهراً وباطناً ففازوا حين خسر الأكثرون^(٥). وقد أشار إلى ما قاله الإمام الغزالي في الرد على فرقة ثلاثة ضلّت وأضلّت، وأخذت الأحكام الشرعية وصرفت في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة

(١) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) ديوان ابن عربي، ص ٢٤٥.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٣٤.

في الظواهر شيئاً تسمى بالباطنية، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتابه "المستظهر" له في الرد عليهم شيئاً من مذاهبهم، وبين خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وبأحكامه^(١). فابن عربي كما يبدو في جميع كتبه لا يطلب بديلاً عن كتاب الله وسنة نبيه ورسوله الأكرم، حتى نراه يهون من شأن العقل أمام حكم الشرع فيقول:

لا تعتقد غير الذي يتلوه في النَّصِّص الذي نطق الكتاب المحكم
وعليه فاعتمدوا وقولوا مثلما قد قاله عن نفسه واستلزموا
واعبدوا الله الشرع إليه العقل من هادوا إليه وسلموا
فالناس مختلفون في معبودهم فمُنَزَّهَهُ مَعْبُودُهُ وَمُجَسِّمٌ^(٢)

كما يتحدث إلينا في كل مؤلفاته أو رسائله عن التمسك بالشرعية والعمل بنصوصها، فمن ذلك ما قاله في الفتوحات: "إعلم أنني لم أقرّر بحمد الله تعالى في كتابي هذا أمراً غير مشروع"، كما بين مدى ملازمته لحضرة القرآن الكريم واستخراج كنوز خزائنه والإفادة منها لوقوفه على حقائقها وأسرارها بالإمداد الإلهي فقال: "اعلم أن جميع ما أتكلّم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أُعطيّت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته^(٣) والعلماء في منهج القرآن على ثلاث، فمنهم النصيون ومنهم العقليون ثم الذوقيون.

فالنصيون هم الذين يقدسون ظاهر النص ويمنعون التأويل للنصوص التي تتعارض ظواهرها مع ثمار العقول، أو على الأقل يُخرجون من هذا التأويل فيقيدونه التقييد المخل والمقيّد لطاقت العقول كتفسير الطبري وابن عباس والقرطبي - ممن يقولون بالنص.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٣٤. (نظر الغزالي في المستظهر، في الرد على الفرق الضالة).

(٢) ابن عربي، روح القدس، ص.ص ١٩ - ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص.ص ١٩ - ٢٠.

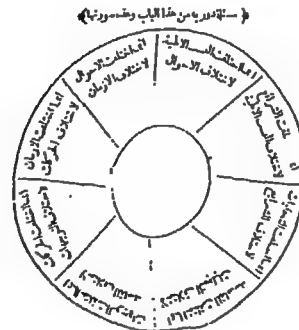
ثم العقليون (أمثال الزمخشري في الكشف) يقولون أن القرآن نص لا يفسره إلا العقل، ولكن العقل كثيراً ما يخدع فيقف بصاحبه عند ظواهر الأمور إذا ما أصيب بالوهن والضعف ولا يتعداها إلى الحقيقة لأنه مخلوق وله قدرة معينة فلا يأخذ بحقائق الأمور بل كثيراً ما ينكر كرامات الأولياء وعلوم الإلهيات.

أما الذوقيون أمثال ابن عربي وغيره من الصوفية، فهم يقولون بالنص أولاً، ثم يلهمهم الله فيعطيه خواطر إيمانية يضيفونها إلى هذا النص فيجمعون بذلك بين المعنى الظاهر والباطن للنص كقوله تعالى لموسى: "اخلع نعليك" فمعناها بالنص الظاهر واضح وصريح، ويعني بالباطن النفس وما تحمله من النعال أي كالحسد والحقد والتعالي والضغينة والعداء وغيرها، وهذه أمور يدركها الصوفي ذوقياً نتيجة تحققه بالكمال الروحي والشرعية كما يراها ابن عربي في جوهرها من جملة الحقائق، فهي حقيقة لكن تسمى شريعة، والحقائق أمثال وأشباه، فالشرع ينفي ويثبت فيقول: «ليس كمثله شيء» فنفي وأثبت معاً. كما يقول: «وهو السميع البصير»^(١) وهذا هو قول الحقيقة بعينه. فالشريعة هي الحقيقة، فالحقيقة وإن أعطت أحدية الألوهية، فإنها أعطت النسب فيها فما أثبتت إلا أحدية الكثرة النسبية لا أحدية الواحد، فإن أحدية الواحد ظاهرة بنفسها، وأحدية الكثرة عزيزة المنال لا يدركها كل ذي نظر. فالحقيقة التي هي أحدية الكثرة لا يعثر عليها كل أحد... ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلا الخصوص ففرقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها، ولما كان الشارع الذي هو الحق قد تسمى بالظاهر والباطن، وهذان الاسمان له حقيقة فالحقيقة ظهور صفة حق خلف حجاب صفة عبد، فإذا ارتفع حجاب الجهل عن عين البصيرة رأى أن صفة العبد هي عين صفة الحق عندهم، وعندنا أن صفة العبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإن الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها لأنه لا حكم لها...^(٢) ولكن هل الشريعة واحدة أم متعددة؟.

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٦٣.

يذكر ابن عربي أن الشرائع اختلفت لاختلاف النسب الإلهية، وثبت ذلك في القول «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا»^(١)، وقد صح أن لكل أمة شرعة ومنهاجا جاءها بذلك نبيها ورسولها، فتنسخ وأثبت. واختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال، وإنما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان... إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، فإن كل شرعة طريق موصلة إليه سبحانه، وهي مختلفة، فلا بد أن تختلف التجليات كما تختلف العطايا... وقد اختلف نظرهم في الشريعة فصار كل مجتهد على شرع خاص هو طريقه إلى الله، ولهذا اختلفت المذاهب لكل شرع وهي شريعة واحدة، وقد قرر الله ذلك على لسان رسوله ﷺ عندما اختلفت التجليات بلا شك، فإن كل طائفة قد اعتقدت في الله أمراً، أما إن تجلى لها في خلافه أنكرته، فإذا تحول لها في العلامة التي قد قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرت به.. فإذا تجلى لكل طائفة في صورة اعتقادها فيه تعالى، وهي العلامة التي ذكرها مسلم في صحيحه عن رسول الله ﷺ أقرّوا له بأنه ربهم وهو هو لم يكن غيره، فاختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، وهذه اختلفت لاختلاف النسب الإلهية...»^(٢).



ولما كان الشارع الذي هو الحق قد تسمى بالظاهر والباطن، وهذان الإسمان له حقيقة، فالحقيقة تستوجب أن تكشف عما تنطوي عليه هذه الأسماء من الأسرار الإلهية فيقول في حقه تعالى: "الحق سبحانه هو الباطن فلا يظهر لشيء، لو ظهر للشيء لأحرقت السبحات ما أدركه البصر، وهو الحافظ الأشياء فلا

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٨ م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٦٦.

يظهر لها^(١) وفي إشارة إلى هذين الإسمين أيضاً يقول: "إن سئلت من الظاهر الذي لا يُعرف والباطن الذي لا يُجهل فقل هو الحق"^(٢). فيكون أمر العالم مرهوناً بإرادة الله في البقاء أو الفناء لقوله: "للحق ظهوران في العالم يفني به ويبقي، فالعالم بين فناء وبقاء"^(٣) وعليه فبطون الحق دون وساطة، وظهوره لا تقييد فيه، إذ له القدرة على التجلي في كل مجلى، يقول: "وهو الباطن بذاته والظاهر بآياته وسائر مبدعاته، فلما كان أدنى من قولنا جلّ وعلى قال له القائل:

تجلّى بكلّ فيّ ناظراً يرى أنه ناظري والنظر
فحلّ وجلّ فأين الحلول وأين السّوا عند أهل النظر^(٤)

فظهر الحق محلّ شهود العين، إذ أنه ليس بغيب عن خلقه، فهو مشهود لهم في حال ظهوره وبطونه، يتجلّى في المجالي المختلفة، فيرويه ببصرهم وبصيرتهم، وفي هذا الشأن يشير ابن عربي إلى ذلك بقوله: "إن الله هو الذي تشهد العيون، والباطن الذي تشهد العقول، كما أنه ما تمّ في المعلومات غيب عنه جملة واحدة بل كل له مشهود، كذلك ما هو غيب عن خلقه لا في حال عدمهم ولا في حال وجودهم، بل هو مشهود لهم بنعت الظهور والبطون للبصائر والأبصار، غير أنه لا يلزم من الشهود العلم بأنه هو ذلك المطلوب إلّا بإعلام الله وجعله العلم الضروري في نفس العبد أنه هو... هكذا العلم بالله، فلا يدرك إلّا هكذا لا بتفكّر ولا بنظر حتى لا يدخل تحت حكم مخلوق.. فلا ثمّ غيره"^(٥)... ويقول:

الله لا تضرب مثلاً فإنّه عين المثل
وكلنا منزه إذ حقّقته على وجل...^(٦)

(١) ابن عربي، كتاب التراجم، (الرسائل) ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٣٣، ص أ.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٣٣.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٣٣.

كذلك العالم الذي هو تجلّي الحق فإنه يتضمن الحقائق التي تنطبق على الحق من حيث غيبه وشهادته، وظاهره وباطنه لأنه صورة الحق وتجلياته فيقول "إن الله تعالى لما خلق العالم جعل له ظاهراً وباطناً، وجعل فيه غيباً وشهادة لنفس العالم، فما غاب عن العالم من العالم فهو الغيب، وما شاهد العالم من العالم فهو الشهادة، وكله الله شهادة وظاهراً، فجعل تعالى القلب من عالم الغيب، وجعل الوجه من عالم الشهادة وعين للوجه جهة يسجد لها سمّاها بيته وقبلته أي يستقبلها بوجهه إذا صلى"^(١). أما النفس الإنسانية فهي ككل شيء جعل لها ظاهراً وباطناً، فهي تدرك بالظاهر أموراً تسمى عيناً، وتدرك بالباطن أموراً تسمى علماً، والحق سبحانه هو الظاهر والباطن، فيه وقع الإدراك إذ لا قدرة لشيء مما سوى الله أن يدرك شيئاً بنفسه، إنما دركه شيء بما جعل الله فيه، والتجلي من الحق لأي عالم إنما هو من الإسم الظاهر إذ لا تجلي للإسم الباطن، إذ أن حقيقة هذه النسبة أن لا يقع فيها تجلٍ أبداً، وما ظهور المجالي المتعددة سوى من تجلي الإسم الظاهر فقط، إذ لها معقولية النسب لا تتبدل، وما تجليّه إلا منة أو إجابة لسؤال من ظاهر النفس^(٢).

وجملة القول أن العلم هبة من الله، والعالم عنده من علم الظاهر والباطن وجمع بينهما، وعمل بهما، إذ أن حقيقة العلم تمنع صاحبها أن يقوم في أحواله بما يخالف عمله، فكل من ادعى علماً وعمل بخلافه بما أوجبه عليه العقل والشرع أن يعمل به فليس بعالم، ولا ظاهر بصورة عالم، وفي هذا دعوى لعدم مغالطة النفس كي لا يعود وبال الأمر عليه، وهكذا فمسمى العلم كما يراه ينطلق على ما هو علم، وما ليس بعلم فإن الله تعالى يقول فيه: ﴿وَالْمُحَرِّضُ مِمَّنْ تَوَلَّىٰ مِمَّنْ كَفَرُوا وَلَوْ يُرِيدُ إِلَّا الْهَيْلَةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾^(٣) وكل ما حُصِّل عن دليل فكري ليس بعلم حقيقي، وإن كان في نفس الأمر علماً^(٤). فيجب على العبد والحالة هذه الحضور دوماً

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢١٦.

(٣) سورة النجم، الآية: ٢٩ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٢٠.

مع الحق في الظاهر والباطن إذ أن الله هو الأول والآخر فلا غيبة له، فهو كله حضور جلّ ثناؤه وتقدست أسماؤه مع الغيبة، هكذا هو عند القوم:

حضوره مع الحق في غيبيته	حضوره به فهو الحاضر
هو الباطن الحق في غيبيته	وعند حضوره هو الظاهر
فإن فتنة فأننا الأول	وإن فاتتني فأننا الآخر ^(١)

كذلك الحال بالنسبة للآيات فإنها تتحمل الوجهين: الظاهر والباطن، لأن ابن عربي يعتمد إلى تأويل الآيات بما يتفق ومذهبه في وحدة الوجود، فيقول: "ما من آية إلا ولها ظهر وبطن وحدّ ومطلع"^(٢). أعلم أن الظاهر من الآية ما أعطاك صورته، والباطن منها ما أعطاك ما تمسك عليه الصورة، والحد منها ما يميزها عن غيرها، والمطلع منها ما أعطاك الوصول إليه، وأهل الكشف يميزون بين هذه المراتب^(٣).

إذن فإن ما سماه بالظاهر والباطن في مذهبه يظهر في كل مفهوم ويبطن عن كل فهم، ونسبته لما ظهر من الصور نسبة الروح للبدن، وذلك على قدر الاستعداد لكل موجود وفي ذلك يقول: "إنّ للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلاّ عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته، وهو الإسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن، فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة المصورة، فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه، وكذلك كل محدود، فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تتضبط ولا يحاط بها، ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته، فلذلك يُجهل حدّ الحق، فإنه لا يُعلم حدّه إلاّ بعلم حدّ كل صورة، وهذا محال حصوله، فحدّ الحق محال"^(٤).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧١٦.

(٢) الحديث: "ما من آية... سبق تخريجه.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص ١٦٧.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، فص كلمة نوحية، ص ٦٨.

وخلاصة الأمر لا بد لنا أن نعرف كيف حقق ابن عربي هذه المعرفة بالحقيقة الإلهية؟ وما هي الطريقة التي سلكها لتحقيق هذه المعرفة للأسرار المنطوية عليها حقيقة الذات الإلهية؟ فلا بد والحالة هذه من ربط الشريعة والحقيقة بالطريقة التي نهجها للوصول إلى ذلك وهي المعراج الروحي الذي ارتكز على شفافية الروح وتخلصها من أدران المادة ومعوقاتها.

الطريق الصوفي (المعراج أو السلم الروحي) عند ابن عربي:

أثر محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر تأثيراً بالغاً فيمن جاء بعده من أهل الطريق، لا سيما في السلوك العملي وقواعد التربية الصوفية، فقد انتظم في جماعة مارست الرياضات والمجاهدات والمعاملات الروحية، وعُرفت طريقته بالطريقة الأكبرية. والطريقة بهذا المعنى ليست سوى المعراج الروحي عند الصوفية، وهي التي أطلقوا عليها "السفر" و "السلوك" و "المعراج" وقد قسموها إلى مقامات وأحوال، على الصوفي اجتيازها وقطع عقباتها، فلا يجد ما يعبر عنها سوى لغة الرمز والإشارة التي يستخدمها عادة فيما ينكشف له من الحقائق والأسرار الإلهية، فيكتفي بها بأسماء مثل هند وليلى، وهو في الواقع يقصد الذات الإلهية المتجلية في صور الموجودات التي يدركها.

وللصوفية في هذا المجال نظرتان: الأولى طريق عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، والثانية تحول باطني وتغيّر في الصفات وتهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبها الأعظم - الله - ولا يتم لها هذا إلا بالفناء عن صفاتها والتحرر من قيودها، فيتم لها أثناء عروجها التطهر من أدران المادة وشوائب النفس وعوائقها. والأساس الذي تركز عليه هاتين النظرتين هو واحد، ذلك أن الله أو الحقيقة الوجودية المطلقة هو أصل كل موجود ومصدره^(١)، وقد أشار ابن عربي إلى الطريقة التي سلكها في معراجه الروحي وذلك بجمعه بين الحقيقة والطريقة فقال:

من ظن أن طريق أرباب العلى قولٌ فجهلٌ حائلٌ وتعذر
إن السبيل إلى الإله عناية منه بمن قد شاءه ويقدر

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف في الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٣.

لا يرتضي تحقيقه ذو غيرة
علم الطريقة لا يُنال براحة
عزت علوم القوم عن إدراك من
وتنفس مما يجنّ وأنّة
وبذلة وتولّيه في غيبه
وتيقظ عند الشهود وغيره
وتخشع، وتفجع، وتسرع
هذا مقام القوم أو حالاتهم
ثم أدعى أن الحقيقة خالفت
تباً لها من قالة من جاحد
أو من يشاهد في المساجد مطرقاً
هذا امرؤ لا يستلذ براحة
لكنه من ذاك أسعد حاله

إلا إذا ضمّ السنابل بيد
ومقاييس، فاجهد لعلك تظفر
لم تعتريه صباية ويختر
وجوى يزيد وعبرة لا تفتر
وتلذذ بمشاهد لا تظهر
أن قام شخص بالشرعية يسخر
بتشريع الله لا يتغير
ليسوا كمن قال الشريعة مزجر
ما الشرع جاء به ولكن يُستر
ويلّ له يوم الجحيم يُسعر
ليقال هذا عابد يتفكر
في نفسه إلا سويعة ينظر
وله النعيم أو الجهول يقطر^(١)

فابن عربي يرسم الطريق الصوفي الذي يعبر عن معارجه الروحي وممارسته لرياضاته ومجاهداته للنفس للترفع بها عن واقعها المادي المؤلم الذي تعاني منه، وقد صور أهل الطريق بأنهم أرباب العلى، وينفي أن تكون عُدتهم تحوّلًا، بل عملٌ ومظهرٌ بلا خشية، أما السبيل الحق إلى الله تعالى فهو رهن بالمشيئة الإلهية والجود الإلهي، فهو قائم بمشيئة الله وعنايته لمن يُحبه وينصره، ولعلّه الشرط الأول عند الصوفية إذ لا هداية إلا بإرادته، ولا وصول إلا تحت رعايته وبعنايته.

وقد صور هذا المعراج الروحي على أصدق صورة، ففي كتابه "الإسراء إلى المقام الأسرى" هو ترقى باطني روحي يشهد فيه العبد أنواع الكشف، فيترقى من عالم الشهوات والرغبات إلى ملكوت السماء وعالم الروح الخالص. فيقول في باب سقر القلب: "قال السالك، خرجت من بلاد الأندلس أريد بيت المقدس، وقد اتخذت الإسلام جواداً، والمجاهدة جهاداً، والتوكل زاداً، وسرت على سواء الطريق أبحت عن أهل

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ١٨٣.

الوجود والتحقيق رجاء أن تبرز في صور ذلك الغريق. قال السالك: فلقيت بالجدول المعين وينبوع أرين، فتى روحاني الذات، رباني الصفات يوميء إليّ بالالتفات. فقلت ما وراءك يا عصام، قال: وجود ليس له انصرام، قلت: من أين وضع الراكب، قال: من عند رأس الحاجب، قلت ما الذي دعاك إلى الخروج، قال الذي دعاك إلى طلب الولوج...^(١).

والحقيقة كما يراها ابن عربي - لا تحقق لها إلا بعد تحصيل الطريقة، لأن العبد لا يتحقق إلا بمجاهدة النفس ورياضتها، فيصل إلى ثمرة المجاهدة، فيجمع في ذاته بين الحقيقة والشرعية والطريقة. ويشير ابن عربي إلى حوار مع المتصوفين عند سفره إلى مصر فيقول: "أول ما وصلت إلى هذه البلاد، سألت عن أهل هذه الطريقة المثلى، عسى أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى، فحُملت إلى جماعة منهم جمعتهم خانقاه عالية البناء واسعة الفناء، فنظرت إلى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب تنظيف مرقعاتهم... غير أنهم يدعون أن أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة، وهم أهل طريقة لا حقيقة، وكفى بهذا الكلام فساداً، إذ لا وصول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة، وقد قال الإمام المقدم والصدر المبرز أبو سليمان الداراني^(*) رحمة الله عليه، وإنما حُرِّموا الوصول إلى الحقيقة بتضييعهم الأصول وهي الطريقة، وقد شهدوا على أنفسهم بفراغهم من الحقيقة، فهي شهادتهم بعينها أنهم على غير الطريقة. وهاتان جهالتان منهم وهم لا يشعرون. ويصف ابن عربي هؤلاء ناقدين الحقيقة الذين أضاعوها وهم الصوفية بالإسم دون التحقق بالفعل فيقول: "الزمان يا وليّ اليوم شديد، شيطانه مريد، جباره عنيد، علماء سوء يطلبون ما يأكلون، وأمراء جور يحكمون بما

(١) ابن عربي، كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، حيدر آباد الدكن (الهند)، ط أولى، باب سفر القلب، ص ٣.

(*) عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المنحجي - أبو سليمان - زاهد مشهور من أهل داريا بغوطة دمشق، رحل إلى بغداد وأقام بهامدة ثم عاد إلى دمشق، توفي في بلده، هو من كبار المتصوفين، له أخبار في الزهد، من كلامه: خير السخاء ما وافق الحاجة، مولده (٢١٥هـ/٨٣٠م)، (السلمي، طبقات الصوفية، ص ٧٥-٨٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٧٦. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج ٩، ص ٢٥٤).

لا يعلمون، وصوفية صوف بأغراض الدنيا مشحون، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلباً، وصغر الحق في أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً، حافظوا على السجادات والمرقعات... لا علم عن الحرام يردهم، ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصدهم.. لازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إليها من حلال أو حرام. وسعوا أردانهم وسمّوا أبدانهم..."^(١).

فهذه الصورة لمدعي التصوف تحدد موقفه الصريح كل الصراحة بالتزامه الحقيقة والطريقة وبعده عن فساد العقيدة بالتزام الشريعة، حيث قام تصوفه على صدق عقيدته والتزامه بها، وقد حدد مراتب اليقين لكل مذهب ومدى تحققه به، وذلك بالتزام الحقيقة والطريقة والدقيقة فيقول: "اليقين مراتب في جميع المذاهب، فمن أقيم في علمه كان تحت سلطان حكمه، ومن أقيم في عينه أتى عليه من بينه، ومن أقيم في حقه فقد تميز في خلقه، ولكل حق حقيقة أعطته الطريقة، فحقيقة الحق الشهود، فالحق هو الإيمان في الوجود، فما كان غيباً صار عيناً... والحق حق فلا بد له من حقيقة، والخلق حق فلا بد له من دقيقة، فحقيقة الحق أنت، ودقيقة حق الخلق من عنه بنت، فالعالم بين تنزيه وتشبيه، والحق بين تشبيه وتنزيه، والبراءة في سورة براءة..."^(٢).

وأبلغ مثال يسوقه ابن عربي في تكميل المعراج الروحي هو ما جاء في قوله عن كيمياء السعادة في فتوحاته، إذ يتصور المعراج رمزاً للحياة، تحيا النفس في هذا العالم الذي وضعها الله فيه كي تحصل كمالاتها لتصل في النهاية إلى مقصدها الأسنى، وهو شهود الحق. فكيمياء السعادة هي عملية تحويل عناصر النفوس الإنسانية إلى الإكسير الروحي الخالص، ولكي يتم للنفوس ذلك، فلا بد لها من معرفة الأصل وهو الله، ولهذا يتخيل ابن عربي في معارجه الروحي رجلين أحدهما تابع للرسول وبه مقتد، والآخر فيلسوف صاحب نظر، وهما في طريقهما إلى الله، وبالمقارنة بينهما يظهر تحصيلهما للمعرفة، فينتهيان نهاية مفارقة، إذ يظهر قصور صاحب النظر عن تحصيل الحقيقة لما للتابع من العلم الكشفي والذوق والإلهام، فهو وارث لمعرفة

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٣٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٨٥.

الحقيقة. فابن عربي كما يبدو لنا حريصاً على إظهار مدى صدق علومه وتحققه بالمعرفة الكاملة، وذلك بالكشف عن الأسرار الإلهية، فهو في مقام المعرفة الحقّة، وانعدام ذلك للفيلسوف حيث ينتهي إلى الحيرة والتشكك ولبلبلة الخواطر، واليأس ممّا أنفق من العمر في ضياع، وعدم التحقق بكمال المعرفة الحقّة^(١).

فابن عربي إذن قد أقام مذهبه على قواعد التصوف الصحيحة القائمة على الشريعة المرتبطة بالحقيقة، واستخلاص الطريقة التي أوصلته إلى قمة الصفاء الروحي القائمة على منهجه الذوقي، نتيجة تجليات الذات الإلهية بأسمائها وصفاتها، فتتحقق بذلك معراج الروحي حيث تمّ له الكشف عن الحقائق التي غابت على أهل النظر والفكر.

طبيعة التصوف عند ابن عربي:

لكن ما طبيعة هذا التصوف عند ابن عربي؟ هل كان تصوفاً فلسفياً؟ أم أنه كان تصوفاً خالصاً قائماً على الكتاب والسنة والمنهج الصوفي في المعرفة الإلهية؟ بمعنى آخر إلى أي مدى يمكن اعتبار ابن عربي صوفياً متفلسفاً مزج الفلسفة بالتصوف؟.

الواقع إن ابن عربي لم يكن فيلسوفاً، ولم ينهج في أفكاره نهجاً فلسفياً باستخدام المنطق والفكر والنظر والاستدلال العقلي والحسي، إنما كان متصوفاً متحققاً، جامعاً للكمال والحكمة، مستنداً إلى الكتاب والسنة، جامعاً بين الحقيقة والشريعة لقوله: من رمى ميزان الشريعة من يده فقد هلك. كذلك فهو لم يعالج فكرة وحدة الوجود على النحو الذي عُرف في الديانات القديمة والفلسفات القائلة بالاتحاد والحلول وما تتطوي عليه من أفكار تهدم الشريعة. ولم يقل بوحدة وجود مادية تجمع بين الروح والمادة على غرار ما عرفه فلاسفة اليونان، إنما فكرته مغايرة لذلك، فهي تفرق بين الله والعالم، وترى أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقاً، إنما الوجود الحق لله تعالى، فليس هو العالم ولا العالم هو^(٢).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، باب كيمياء السعادة، ص ٢٧٢.

(٢) عزام (عبد الوهاب)، التصوف وفريد الدين العطار، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٤٥،

فما ثمَّ إلا الله لا شيء غيره وما ثمَّ إلا وحدة الوحدات^(١)

والمعرفة الحقيقية لله كما يراها ابن عربي لا تحصل إلا عن تجلي الذات الإلهية فيدرك ذلك ذوقاً لا دخل للعقل أو للفكر في ذلك أي أنه ليس للفكر نصيب في ذلك يقول: "فليس صاحب الفكر بصاحب حال ولا ذوق، وأما أهل الاعتبار فيكون منهم أصحاب أذواق، ويعبرون عن ذوق لا عن فكر، وقد يكون الاعتبار عن فكر فيلتبس على الأجنبي فيقول في كل واحد أنه معتبر وفي أهل الاعتبار، وما يعلم أن الاعتبار قد يكون عن فكر وقد يكون عن ذوق، والاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل وفي أهل الأفكار الفرع"^(٢)، ويعزو ابن عربي إلى أهل النظر منع التفكير في الأمر الإلهي لما هم فيه من حجاب الفكر إذ أن الاشتغال بالفكر حجاب عن الوصول إلى المعرفة الحقيقية فيقول: "وغيرنا يمنع هذا ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله تعالى، بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم، ويجد نفسه يخرج مخرج أهل الكشف والوجود... والحكماء على الحقيقة هم العلماء بالله، وبكل شيء، وبمنزلة ذلك الشيء المعلوم"^(٣).

ويعرفنا بمعنى الذوق والوصول إليه والتحقق به، إذ أنه أول مبادئ المعرفة، إذ أن المعرفة الذوقية يستقيها الصوفي من التجليات فيتحقق بالمعرفة الكاملة وفي ذلك يقول:

لكل مبدأ مجلي من تجليه ذوقٌ ينبئ عن معنى تخلّيه،
إن التجلي بالأسماء يحكمها وذلك الحكم من أعلى توليه،
لما تلقاه قلبي من منازل كان الترقّي به إلى تجليّه^(٤)

فالذوق كما يعرفه القوم ما خصّه الله به من المعرفة المباشرة دون سابق إنذار أو إشارة فيقول: "إن الذوق عند القوم أول مبادئ التجلي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه...

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٨٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٨٩.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٥٤٧ - ٥٤٨.

إن قولهم أول مبادئ التجلي إعلامٌ بأن لكل تجلٍ مبدأ هو ذوق لذلك التجلي، وهذا لا يكون إلا إذا كان التجلي الإلهي في الصور أو في الأسماء الإلهية والكونية، ليس غير ذلك^(١). فالذوق إذن مختلف بحسب التجليات فلا يكون ذوقاً واحداً بل هو متنوع، يقول: "إعلم أن الذوق يختلف باختلاف التجلي، فإن كان التجلي في الصور فالذوق خيالي، وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية، فالذوق عقلي. فالذوق الخيالي أثره في النفس، والذوق العقلي أثره في القلب، فيعطي حكم أثر ذوق النفس المجاهدات البدنية من الجوع والعطش وقيام الليل وذكر اللسان بالتلاوة والأمر بالمعروف..."^(٢).

ويعرفنا ابن عربي بالكشف ودوره في إزاحة الحجاب المنسوب ضد الرؤية الصادقة فيقول: "الكشف هو الخروج عن الحجاب على الوجه الذي يدرك صاحب الكشف شيئاً لم يدركه قبله، والحجاب عبارة عن الموانع التي كان العبد بسببها محجوباً عن حضرة الله تعالى وذلك جملة العوالم المختلفة من الدنيا والآخرة كما قال ﷺ: "إن الله سبعين ألف حجاباً من نور وظلمة"^(٣). ويحصى ابن عربي أنواع الكشف فيجعلها على خمسة أضرب: عقلي، وقلبي، وسري، وروحي، وخفي، فالكشف العقلي ينكشف معه معاني المعقولات ولا تظهر أسرار الممكنات وسمى كشفاً نظرياً. أما العقلي فهو أن السالك إذا اشتغل بالمجاهدات والرياضات يرتفع عنه بحسب المجاهدات حجابات... وأما القلب: أن تنكشف فيه أنوار مختلفة كما شرح في المشاهدة ويسمى كشفاً شهودياً، أما السري فهو كشف أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمى إلهامياً. أما الروحي فهو يكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة، وإذا صفا بالكلية وطهر من كدوراته النفسانية تظهر عوالم غير المتناهي فيرتفع حجاب الزمان،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٤٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٥٠٥.

(٣) ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة البررة، ص ٨٣.

الحديث: أورده الغزالي في الأحياء ١٠١/١ بلفظ "إن الله سبعين ألف حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره" وقال الحافظ العراقي: أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة، وعدّ له شواهد عند مسلم والطبراني في الكبير، وله شواهد بألفاظ مختلفة. (انظر مجمع الزوائد ٧٩٩/١).

ويحصل الاطلاع وتظهر الكرامات والاطلاع على المخفيات والعبور على الماء وغيره ويسمى كشفاً روحانياً...^(١).

والكشف هو وسيلة إدراك هذه المعرفة الذوقية، فهي علوم باطنية مركزها القلب لا طاقة للعقل والحس باكتشافها، فيحدد بذلك وسائل معرفته فيقول: "أما المعارف الحقيقية وهي التي تسمى الباطنية فلا وصول إليها إلا بوسائلها وطرقها الخاصة وهي الكشف الذوقي الوجداني الذي يخلو من كل حسّ وخيال، فمن لم يدرك هذه المعارف بالكشف لا يمكنه أن يحكم على صدق ما عبّر عنه بواسطة الرموز والإشارات، ذلك أن الذوق الذي في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح، فإنه ذوق الأسرار وهو خارج عن الذوق النظري والحسي، فإن الأشياء وكل ما سوى الله لها أمثال وأشباه فيمكن الاصطلاح فيها للتفهم عنه كل ذائق له منها طعم وذوق في أي نوع كان من أنواع الأمور واحد، والباري تعالى ليس كمثله شيء، فمن المحال أن يضبطه اصطلاح"^(٢). ويصف جولدتسيهر هذا العلم بالصدق لأنه مستمد من الله مباشرة دون واسطة من نقل أو شيخ وإلا ما برح في الأخذ عن المحدثات حتى يفنى فيها ولا يبلغ حقيقتها "فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا من نظر وفكر وظن وتخمين". ولذا فإنه وصفه بأنه علم ليس كاملاً "لأنّ العلم الكامل لا يُكتسب إلا عن طريق الله مباشرة، وليس عن طريق الرواية والأساتذة"^(٣). وهذا الكشف عند أفراد الرجال يكون دليلاً على نقاء السريرة وطهارة القلب وتخلصه من شوائبه بعد مجاهداته، فيتحقق الصوفي المتحقق بالعلم الرباني وهباً وليس اكتساباً، ولا عن طريق النظر العقلي، وهذا مما يدل على أن طريقتي الصوفية وعلومهم وأسرارهم ليست اختراعاً ولا ابتكاراً، إنما هي نفثات روحية يقذفها الله في القلب، فيعلم ما يعلم، ويدرك ما يدرك، ويشاهد عالم الملكوت، وهذا من العلوم اللدنية التي تمجّها العقول ولا يقبلها أحد من غير أهلها إلا

(١) ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة البررة، ص.ص ٨٥ - ٨٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٠٥.

(٣) جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، ط الثانية، دار الكتب الحديثة، بغداد، ١٩٥٩م، ص ٣٢١.

بالتسليم لأهلها من غير ذوق، فهي تَرِدُ من باب الكشف، فيتبين لنا والحالة هذه أن الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة، يقابله الفكر لدى أهل الظاهر، وإن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنية^(١).

لذا فمما يراه في هذا المجال أن "هذا الفن في الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو، فغوره بعيد، والتلف فيه قريب، فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال أنا من أهوى ومن أهو أنا فلماذا نستره ونكتمه"^(٢). لذلك اختص به طائفة من أهل الطريق منحهم الكشف عن قلوبهم ليروا عظمة الله وجلاله ويوفون الله حقه بالعبادة والتبجيل والتقديس فقال فيهم: "لله رجال كشف لهم عن قلوبهم فلاحظوا جلالة المطلق فأعطاهم بذاته ما تستحقه من الآداب والإجلال، فهم القائمون بحق الله لا بأمره، وهو مقام جليل لا يناله إلا الأفراد من الرجال،... فهؤلاء خصائص الله قاموا بعبادة الله على حق الله، وهم الخارجون عن الأمر كالملائكة المسخرة الذين يخافون ربهم.."^(٣) وهؤلاء يقول فيهم النابلسي "إن هذه الطائفة من أهل الله العارفين بربهم لم يخترعوا هذا العلم الإلهي والسرّ الرباني، وإنما أنطقهم الله تعالى به لما صفت روحانياتهم من شوائب الأكدار، وتخلصوا من قيود العقل والأفكار، فتولاهم الله بعنايته واستولى على قلوبهم بولايته لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٤) يعني من ظلمات الأشياء كلها الفانية الهالكة إلى النور أي الوجود الحق"^(٥). ومن هنا تكون المشاهدة بعد المكاشفة حيث يشهد القلب بنور الهداية

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٥٠.

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص. ٢ - ٣، (ربما كان ذلك إشارة إلى قول الحلاج وهو في حالة كشف، وهو ما عرف بالشطحات لديه والذي قال فيه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا وهو حال من فرط العشق).

(٣) ابن عربي، كتاب التجليات، (الرسائل) ص ٢٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧م.

(٥) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢٧٥.

ما غاب عن بصره. لذلك يوضح لنا ابن عربي ما يندرج فيه الصوفي المتحقق من درجات المكاشفة والمشاهدة فيبين بأن كل متكلم في هذا الطريق إنما يتكلم من مقام المكاشفة بعد النزول من مقام المشاهدة، وقد قال في التدييرات الإلهية: "أهل الطريق رضي الله عنهم صور المعقولات في غيابات قلوبهم، فيوقد لهم جلّ وتعالى سرّج الهداية فيهدتوا بها في ظلمات غيوب التوحيد، فيشاهدون الانفعالات الإلهية وأسرار القدر كيف تحكم في الخلائق"^(١).

هكذا يحدد ابن عربي منهجه وطريقه الصوفي في البحث فينفي عن نفسه العلم بالله بأي صورة أخرى، لا عن طريق الفكر والنظر ولا بدليل البرهان والخبر، بل يؤكد مغايرة علومه لعلوم الفلسفة إذ أن العلم الإلهي لا يكتسب بل هو من الفيض الإلهي الذي يُقذف في القلب، فهو موطن المعرفة، ولذا قال: "إعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهي...". وقال: "جميع علومنا من علوم الذوق لا من العلم بلا ذوق، فإن علوم الذوق لا تكون إلاّ عن تجلّ إلهي قد يحصل لنا بنقل المخبر الصادق وبالنظر الصحيح..."^(٢).

ولما كان الكشف وسيلة المعرفة الذوقية وأداتها، فإن مركزها القلب الذي يتلقّى العلوم وتفيض فيه المعارف الربانية والأسرار الإلهية، وذلك قوله: "فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلوّ القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات الإلهية هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة فنعرف الحقائق على ما هي عليه سواء أكانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف، أو الحقائق الإلهية لا نمترى في شيء منها، فمن هناك هو علمنا، والحق تعالى معلمنا إرثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخل والإجمال والمظاهر"^(٣). لذلك فلا سبيل إلى هذه المعارف سوى القلب الذي يدعو إلى الاعتماد عليه فيقول: "موجب على كل مؤمن عاقل التوجه إليه سبحانه وتعالى بقلبه الذي هو أشرف ما فيه لأنه ينبوع لما يشتمل عليه نسخة وجوده

(١) ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، ورقة ٧، ص أ.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٢٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٧٠.

من صور العالم ومعانيه، ولأنه محل نظر الحق ومنصّة تجليه ومهبط أمره ومتنزل تدليه^(١).

والمعرفة القلبية كما يراها أصدق المعارف وأقواها على الثبات لعدم وقوع الشُّبه والالتباس فيها، إذ أن القلب مركز تلقّي النفحات الإلهية فيقول: "كل من آمن بدليل فلا وثوق بإيمانه لأنه نظري، فهو معرض للقوادح، بخلاف الإيمان الضروري الذي يوجد في القلب ولا يمكن دفعه، وكل علم حصل عن نظر وفكر لا يسلم عن دخول الشُّبه عليه ولا الحيرة فيه"^(٢) وهذا ما أشار إليه ابن عربي في رده على الحكيم الترمذي مبيّناً دور القلب في نيل المعرفة فقال: "إعلم أنه ما ثمّ دليل يردّ طريق القوم ولا قاصد يقدح فيها شرعاً ولا عقلاً، وإنما يردّها من ردّها بالجهل بها، فإن طريق القوم لا تتأل بالنظر الفكري وإنما هي نور في القلب يحدث فيه باتّباع الكتاب والسنة، فتترك الأمور يقيناً لا ظناً ولا تخميناً"^(٣) ويتفق في هذا مع الغزالي الذي يجعل القلب مركز العلم الذوقي حيث ورد في "جواهر الفقه" له فقال "وأما علم القلب فهو ذوقي ووجداني لا يخضع تحت أسنة الأقلام ولا تحيط به الدفاتر والأوهام، وهو في مقابلة العلم الظاهر بمنزلة الثمر للشجر، فالشرف للشجرة لكن الانتفاع بالثمرة. كما أنه يتفق معه في تقسيمه للعلوم إذ جعلها على ثلاث مراتب: الأولى علم العقل، والثانية علم الأحوال... ولا سبيل له إلا بالذوق، والثالثة علم الأسرار وهو فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الرّوع، ويختص بها النّبيّ والوليّ، والعالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها، وليس أصحاب تلك العلوم كذلك"^(٤). ولهذا اعتبر ابن عربي أن الحق هو المعلّم لكل علم وذلك بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات عن أمر إلهي

(١) ابن عربي، العجالة، رواية عن تلميذه صدر الدين القونوي، راجعه عبد الرحمن حسن

محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (دون تاريخ)، ص ١٢.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، ص ١٩٨.

(٣) الأبياري، سعود المطالع فيما تضمنه الإلغاز في العلوم اللوامع، الجزء الثاني، مصر،

ص.ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص.ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

دون حيرة فقال: "فمن هناك هو علمنا، والحق سبحانه معلمنا ورثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخل والإجماع والرموز والإلغاز والتورية... والحق تعالى وهاب على الدوام فيأض على الاستمرار، والمحل قابل على الدوام، فإما يقبل العلم وإما يقبل الجهل"^(١) ولهذا خلا القلب من كل علم، وعكف على باب الحق فقال: "وإنما قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما يفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم، لو سُئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدائها إحساسها، فما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتناله... بل ما ثمَّ أغرب... أن يُلقى إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق"^(٢).

ومن هنا نرى أنه لم يكن إلّا مترجماً لما فتح عليه الحق وكاشفه به النبي ﷺ الذي هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة، فهذا ليس بوحى إنما هو العلم اللدني الذي ألقى في القلب دون تكسب أو تعمل به، بل حصل له وهباً حيث يقول: ولا أنزل في هذا المسطور إلّا ما ينزل به عليّ، ولست بنبي ولا رسول، ولكن وارث ولاحرتي حارث"^(٣) وبذلك وصف نفسه بالكمال والتعالي عما نُسب إليه من الأخذ بعلم الفكر النظري، ووصف الواصل المتحقق بالعلم الإلهي بالكمال أيضاً لنيّله علومه بالكشف وليس بالعقل، فجعل كل من يقف على الحقائق كشفاً أو تعريفاً إلهياً هو الكامل الأكمل، أما صاحب النظر العقلي فلا دخول له في هذا الكمال^(٤)، ولذلك يجعل مصدر علمه "الله" وحده دون أي شيء آخر مشيراً إلى ما يوجد من آيات العلم والمعرفة التي تدعو إلى التفكر في الذات الإلهية فيقول: "إن الله ما ذكر لنا الآيات في العالم وفي أنفسنا، إذ نحن من العالم، إلّا لنصرف نظرنا إليه ذكراً، وفكراً، وعقلاً، وإيماناً، وعلماً، وسمعاً، وبصراً، ونهى ولُبّاً... وما أحالنا في ذلك على شيء إلّا على النظر في العالم لنجعله عين الآيات والدلالات على العلم به مُشاهدة وعقلاً، فإنَّ نظرنا فإليه، وإن سمعنا فمناه،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص. ٥٦ - ٥٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٢٥.

وإن عقلنا فعنه، وإن فكرنا ففيه، وإن علمنا فإياه...^(١) فالقلب والحالة هذه مركز العلم الإلهي الذي قد يغيب عن أهل الظاهر إدراكه لقصور الفهم عن معرفة ذلك فهو وإن جعل للعقل دوراً في المعرفة، إنما مردّ ذلك إلى القلب مصدر هذه المعرفة، فيرى أن "كثيراً ما تهبّ في قلوب العارفين نفحات إلهية، فإن نطقوا بها جهلهم أهل العقل وردّها عليهم أصحاب الدلالة من أهل الظاهر، وغاب عن هؤلاء أنه تعالى كما أعطى أوليائه الكرامات التي هي فرع المعجزات، فلا بدع أن تنطق ألسنتهم بعبارات تعجز العلماء عن فهمها"^(٢) ولهذا نهى عن تكذيب القوم بما جاءوا به إذ القلب موضع الإيمان بالأمر فقال: من لم يطمئ قلبه تصديق ما يسمعه من كلام القوم فلا يجالسهم، فإن مجالستهم بغير تصديق سُمّ قاتل^(٣). ولكن ما قيمة العقل في هذا العلم؟ هل للعقل دور في إدراك المعرفة الإلهية والإحاطة بها؟

لم يهمل ابن عربي البحث في الأمور العقلية ودور العقل في تلقي المعرفة إذ أنه قَسَمَ المعارف إلى حسية محضة، وفكرية تستعين بالحس، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر، وعقلية عليا تعتمد البداهة والحدس دون أية حاجة إلى القوى الدنيا، إذ أنه يتعدّر على القوى الدنيا الوصول إلى معرفة الله في حين أن العقل الأعلى يدرك ذلك، أي ما هو فوق طور العقل العادي وفي هذا يقول: "إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية... وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلّا من طريق الحس. وأما القوى الخيالية فإنها لا تضبط إلّا ما أعطاه الحس إما على صورة ما أعطاه الحس، وإما على صورة ما أعطاه الفكر في حمله بعض المحسوسات على بعض،... وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان بها أبداً إلّا في أشياء موجودة عنده تلقّاها من جهة الحواس وأوائل العقل... ولكن مما هو عقل محض إنما حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة فيعقلها لأنه عقل لا من طريق الفكر، وهذا ما لا نمنعه، فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عبادة لا يستقل العقل

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٨٦.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، ص ١٩٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٨.

بإدراكها ولكنه يقبلها^(١). إذ أن علم الأسرار هو فوق طور العقل، وهو علم نفت روح القدس في الروح، لذلك فالحقيقة لا تُدرك بالعقل ولا يصل إلا صاحب كشف. لذلك نرى أنه من التجني أن نقرر مع القائلين عن وحدة الوجود لدى ابن عربي بأنها نظرية فلسفية تفررت باستدلال نظري وإعمال فكري، بل الحقيقة عكس ذلك، إذ أن النظر العقلي من شأنه أن يعطي صورة الكثرة للموجودات، وأن العقل يجد ثنائية من الوجود بين الحق والخلق، لا أن يقيم وحدة متكاملة بين هذه الموجودات، أو بين الحق والخلق، وما قوله "لا موجود إلا الله" إلا دلالة واضحة عن موقفه من النظر الفكري الذي لا يمكنه إدراك هذا الوجه على الصورة التي يراها هو بطريق الذوق فتكون والحالة هذه أمام طورين: طور عقلي وطور باطني ذوقي، فالطور العقلي مرتبط شكلياً بالمنطق، فنقول: هل وقف ابن عربي عند هذا الحدّ ورسم حدود فلسفة مستنداً إلى صور المنطق وأشكاله المختلفة؟ وهل تمكن بعقله أن يدرك الحقيقة الوجودية التي يسعى إلى تحقيقها في مذهبه؟

الواقع أن ابن عربي لم يتقيد بهذه الناحية من العلم، بل تجاوزها كما ذكرنا ولم يقف عند حدود العقل القاصر عن إدراك هذه الحقيقة، وذلك لحدوث الكشف نتيجة مجاهداته الروحية، هذا الكشف الذي جعله يتذوق حقائق تفوق نطاق العقل، حدد فيها معالم تصوفه، ورسم الخطوط الكبرى لقضيته، فوصل إلى حقائق يعجز العقل عن إدراكها "لا موجود إلا الله"^(*) فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه وقد صرح بقوله: "وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن وإن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به"^(٢).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٤.

(*) يرى النابلسي أن شهود خاصة الخاصة من المؤمنين وهو شهود الذات الإلهية "لا موجود إلا الله" وهو الوجود الحق القديم، وكل ما سواه فإنه هالك عديم كما قال تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون، والحس والعقل يدركان إله موجود يعرفان حقيقة أمره، (كتاب الوجود، ص ٣٨٧).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٦٣.

فالعالم بالله لا يأتي إذن عن طريق الفكر المحض ولا بدليل فكر أو نظر إذ لا سبيل إلى ذلك لأن العقل قاصر عن الإحاطة به ولا يدركه فيقول "لا سبيل إلى العلم بالله بدليل نظري، ولا يوصل إلى العلم بالله إلا بتعريف الله، فالعلم بالله تقليد وقال: الكشف أعظم في الحيرة من برهان العقل عليه بخلاف التعريف. وقال: هو النور فله إحراق ما سواه فلا يكشف أي لا يدرك بالكشف... وقال بالعقل يعلم ولا يرى، وبالكشف يرى ولا يعلم، وهل ثم حالة أو مقام يجمع بين الرؤية والعلم" (١) وقد يقع العبد من جرّاء ذلك في حيرة من أمره إذ يتعذّر عليه معرفة الله، فإن قيل فما سبب وقوع الحيرة في الله تعالى يقول: هو بسبب تقلّبه بين معرفة الدليل بالعقل والمشاهدة. فالخلق يطلب معرفة الحق بطريق الأدلة العقلية، فيقف عاجزاً عن تحقيق ذلك. يقول:

الحق عين وجود الكون فاعتبروا	العين تشهد والوهم يحصره
والعقل ينفي بحكم الفكر صورته	والفكر يستره والكشف يظهره
والعقل بينهما حارت خواطره	هذا ينزّهه وذا يصوره...
إذا رأى العقل ما قلناه فيه رأى	أمراً عظيماً ونوراً فيه يهره (٢)

ويعزو ابن عربي سبب الحيرة في ذلك هو اختيار الطريق المؤدي إلى تلك المعرفة الحقيقية فيقول: "إن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جل وتعالى بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تسمّى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أومأ إليها وما صرّح، والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل بنظره إلا صفات السلوك لا غير وسمى هذه معرفة... وأكثر علماء الرسوم عدموا ذلك ذوقاً وشرباً، فأذكروا على الله تعالى ما أطلقه على نفسه... وأكثر العامة تابعون للفقهاء في هذا الإنكار تقليداً لهم..." (٣). إذن فإذا قلنا أنه كلما زادت حيرة العبد زاد علماً بالله تعالى لكون العقل عجز عن ضبط ما يدركه فيقول: "لا يُعقل الحق

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤١١.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧١.

تعالى إلا إلهاً غير معقول ولا يمكن قط في العلم تجريده بالكلية عن العالم المربوب، فإذا لم يُعقل مجرداً عن العالم لم تُعقل ذاته ولم تُشهد من حيث هي، فأشبه العلم به علم النفس»^(١).

ويرسم ابن عربي الطريق إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشبه الناتجة عن تقصير العقل لإدراك الحقيقة بذاته فيبين أن المعرفة عند القوم محجة، وكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك، فيكون معرفة حقيقية لأنه عن كشف محقق لا تدخله الشبه بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري فإنه لا يسلم من الشبه التي تدخل عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه. فلا تصح المعرفة إلا لمن يدركها بذاته وإلا فهو مقلدٌ لغيره، وما في الوجود من علم الأشياء بذاته إلا واحد وهو الله، وكل ما سواه فهو مقلدٌ له، ولذلك يدعو إلى أن نُقلد الله ولا سيما في العلم به بما جاء في كتبه وعلى السنة رسله، ومعرفة لا تحصل بما أعطى من قوى السمع والبصر وغيرها، إنما تحصل بكثرة الطاعات حتى يتحقق بالقرب فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله بالله، ومعرفة الله بالله تبعد كل جهل وشبهة وشك وريب. ولذلك يدعو ابن عربي إلى سلوك هذه الطريق فيقول: "وهذا الذي ذهبنا إليه ما يقدر أحد على إنكاره فإنه يجده في نفسه، فاشتغل بامثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك فيما يخطر فيه والحياء من الله والوقوف عند حدوده والانفراد به... فقلد ربك إذن ولا بد من التقليد ولا تقلد عقلك في تأويله فإن عقلك قد أجمع معك على التقليد، حينئذ تكون عارفاً تملك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن هذه الطريق التي نهيتك عليها طريقة غريبة"^(٢) فالعقل كما يراه إذن لا يعقل بنفسه لقصوره عن إدراك الحقيقة بذاته دون تقليد الله، والعقول جميعها لا تعقل بنفسها إنما تعقل ما تعقله بما يلقي إليها ربها خالقها، ولهذا تتفاوت درجاتها، فمن عقل مجعول عليه قفل، ومن عقل محبوس في كن، ومن عقل طلع على مرآته صدأ، فلو كانت

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٥١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص. ٢٩٧ - ٢٩٨.

العقول تعقل لنفسها لما أنكرت توحيد موجدتها في قوم وعلمته في قوم والحدّ والحقيقة فيهما على السواء^(١).

لقد اتفق أهل النظر وأهل الكشف من حيث الأدلة العقلية القاطعة على أنه إله واحد، لكن اختلفوا من حيث الدليل، فأهل الله جاءوا بأمور من المعرفة أحالتها الأدلة العقلية وجاءت بصحتها الألفاظ النبوية والأخبار الإلهية، على حين وقف أهل النظر حيث بلغت بهم أفكارهم مع تحققهم صدق الأخبار فقالوا: نعلم أن ثَمَّ طوراً آخر وراء طور إدراك العقل الذي يستقل به وهو للأنبياء وكبار الأولياء، به يقبلون هذه الأمور الواردة عليهم من الجنب الإلهي، ويحصلونها بطريق الخلوات والأذكار المشروعة لصفاء القلوب وطهارتها من دنس الفكر إذ كان المفكر لا يفكر إلاّ في المحدثات لا في ذات الحق، وما ينبغي أن يكون عليه في نفسه الذي هو مسمى الله^(٢) ويقول شعراً:

واللهي في وجود الكون أحكام	للعقل لبّ ولألأبواب أحلام
إلا القصور وأقدام وإيهام	وما لنا فيه من علم ومعرفة
فكلما نحن فيه فهو أوهام ^(٣)	العلم بالله نفي العلم عنك به

ولذلك يقول ابن عربي في تصحيح أمر ذلك العقل على الشرع الذي فيه منجاة من كل تخبط ناتج عن قصور العقل، فإذا كان العقل ينافي المضاهاة فالشرع يثبت وينفي والإيمان بما جاء به الشرع هو السعادة، لذلك يرى أنه "لا يتعدى العقل ما شرّع الله له، وقال: العاقل من هجر عقله واتبع شرعه بعقله من كونه مؤمناً، وقال: أكمل العقول عقل ساوى إيمانه وهو عزيز، لو تصرف العقل ما كان عقلاً، فالتصريف للعلم لا للعقل"^(٤) ومن هنا جاء التحريم بالنظر الفكري في ذات الحق إذ لا يؤدي ذلك إلى الحقيقة كما يعرف كل ذي عقل سليم.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٩١.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧١.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٤١١.

(٤) المصدر السابق، ص ٤١١.

فالناس إذن كما يرى ابن عربي متفاوتين في درجات تعقلهم، ولذلك فهم يتفاضلون في مدى تعقلهم للأمور، وقد جعلهم أصنافاً فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلية والواحدية في إدراك المعاني الغامضة والعلوم العالية، المتعلقة بالجناب الإلهي أو الروحاني أو الطبائع أو العلم الرياضي أو الميزان المنطقي، وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل من الأولى، وآخر ينزل عنها وآخر يعلو فوقها وهكذا، فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مدى اتساع الثقافة وتنوع العلوم، إذ يعتبر العلم شرطاً ضرورياً لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل، وإطلاعه على المعارف العقلية والذوقية وتعرضه لنفحات إلهية واقتداء بالرسول الكريم ﷺ^(١).

ويعزو ابن عربي أمر ذلك إلى تحكيم العقل في الأمور الغيبية وقبولها لدى من حرموا الكشف والعلم الموهوب، "وقد يتفق أن تسطع عليهم الأنوار الإلهية بعلوم لا مجال للريب فيها، لكن سرعان ما يقفون عندما ألفوا من استخدام الأدلة العقلية... وهذا نقيض ما بُني عليه الأمر عند أهل الطريق، وهذا كشف خاص خصّ به أمثالنا... وإنما نحن ومن جرى مجرانا من أهل الطريق فلا نرمي بشيء مما يرد علينا في ذلك، ولا ندفع به جملة واحدة... لا نرمي بشيء مما أعطانا الله، فإن الله أعطانا من القوة وعلم السياسة بحيث نعلم كيف نأخذ وإذا أخذنا كيف نتصرف وفي أي محل نتصرف، وهو طريقنا، به وعليه عمل أكابرنا، وبحسبنا إلى علم وافر وعقل حاضر ومشاهدة دائمة وعين لا تقبل النوم ولا تعرفه، وتتحقق بذلك تحققاً يسري معها حساً وفي حال نومها خيالاً..."^(٢). إذن فهذه العلوم التي يشير إليها على درجة كبيرة من الخفاء، لا تعرفها سوى سرائر العارفين وأعماقهم لا نفوسهم، فتكون بذلك أقرب إلى اللاشعور منها إلى الشعور^(٣).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٦. (انظر الكتاب التذكري لابن عربي، المعرفة عند محي الدين بن عربي، محمد غلاب، (ص ١٩٤).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٠٥.

(٣) قاسم (محمود)، الخيال في مذهب ابن عربي، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٨٩.

وهكذا فإن ما ناله ابن عربي بالمكاشفة كان هو الغالب على تفكيره وأقواله حيث صرّح عنها بأنها إلهام وإيحاء، ونفث في الروح، وإلقاء في القلب عن طريق النبي ﷺ، وفي هذا القول ما يبيّن خطأ القائلين بالتزامه النظر العقلي فقط، ومقارنته بالحلاج حيث كان يعرض نظريته من خلال تفسيره وتأويله لما يشاهده في حال مواجهته، بينما كان ابن عربي يلجأ للكشف والذوق تأكيداً لما وصل إليه من طريق النظر العقلي^(١). وربما كان هذا القول استناداً لما أظهره ابن عربي من دور العقل لدى المتعقلين، إذ لا يمكن تجريد الإنسان كلياً من العقل، وذلك بما وصل إليه من قناعة بضرورة وجوده كواسطة بين الله والعبد العاقل المفكر، الذي يصل بفضلته وهديه إلى التزام طريق المجاهدة والزهد في الحياة حيث يشير إلى ذلك فيقول: "إعلموا أن جميع المعلومات علّوها وسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بلا واسطة، فلا يخف عنه شيء من علم الكون الأعلى والأسفل، فمن وهبه وجوده تكون معرفة النفس الأشياء، ومن تجلّيه عليها ونوره وفيضه الأقدس يكون عنها العقل، فالعقل مستفيد من الحق تعالى، مفيدٌ للنفس، والنفس مستفيدة من العقل وعنها يكون الفعل، وهذا سارٍ في جميع ما تعلّق به علم العقل والأشياء التي هي دونه"^(٢). فمعرفة العبد للحق لا تقوم إلا بوجود العقل، ودونه لا سبيل إلى ذلك، فيقول:

فلولا وجود العقل ما كنت أدريه ولولا وجود اللوح ما كنت أمليه
ولولا شهود الكون ما كنت أوفيه ولولا حصول العلم ما كنت أجريه^(٣)

فالتصوف إذن والمتصوفة لا ينكرون وجود العقل، فدوره فعّال في إضافة الوجود إلى الحوادث، فيصبح وجودها وجوداً بديهيّاً لا تشكيك فيه، فالوجود من حيث هو وجود لا يقدر العقل أن يتعلّقه أصلاً إلا أن يصوره في صورة، حيث تصبح الصورة بعد ذلك مقولة له. وقد يضيف العقل الوجود إلى الحوادث فتسمى موجودات في النظر العقلي

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية، المقدمة، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٢٥.

بعد أن أضاف العقل الوجود إليها ونسبه إلى ذواتها وصفاتها، وهذا أمر بديهي عند العقل لا تشكيك فيه ولا ارتياب^(١).

فيتضح لنا والحالة هذه أن الصوفية إذن لا ينكرون العقل أصلاً إذ يعتبرون وجوده ضرورة ملحة، إنما تشككهم في العقل فيما يعتريه من الوهن والعجز أمام القضايا التي تفوق طوره، فلغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير بدقة متناهية عما يكتنه القلب، وأسلوب العالم المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية والنفثات الروحية، فإنه من المتعارف لديهم أنه يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدرك بعض المسائل مما يفوق طور العقل ويتعدها إلى ما وراء ذلك، لأن العقل القاصر عن الإحاطة الكاملة لمعرفة كنه الشيء، قد يتخاذل أحياناً فيؤدي إلى عدم فهم المقصود منه^(٢)، ويؤيد ذلك قوله:

ولما رأينا الحق في صورة البشر أدركنا بأن العقل في خطر
فمن قيد الحق المبين بعقله ولم يطلق التقيد ما عنده خبر^(٣)

وربما أوقع ذلك كله الصوفي في الحيرة بين علوم وهيبة وأفكار وأنظار عقلية وأتية أفضل في الاتباع، فلا بد له والحالة هذه من أن يجمع بين العقل والنقل، ويتخذ الحكمة سبيلاً إلى المعرفة فيقول: "وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولي الأبواب، ولكن بما هي دلائل عليها خاصة، فلا يخلو الأمر في أمره إيانا بالعلم به هل نسلك في ذلك دلالة الشارع، والوقوف عند أخباره تقليداً، أو نسلك طريقة النظر فيكون عندك معقولاً، أو تأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهاً، وتأخذ من دلائل الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام، فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعاً وعقلاً وهو الصحيح... وشرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيماً ذا حكمة، وإن لم يكن فلاحظ له في هذا القلب، فإنه حكمة كله... وهي تحتاج إلى معرفة تامة، وعقل

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٣٢٩.

(٢) مذكور (إبراهيم بيومي)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٣.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٥٠.

راجح، وحضور وتمكّن قويّ في نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية...
والحكماء هم المقسطون. «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»^(١) وما
وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله. وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية في
الموجودات لأن الموجودات وضع الله، ثم خلق الإنسان وحمله الأمانة بأن جعل له
النظر في الموجودات والتصرف فيها بالأمانة ليؤدي إلى كل ذي حق حقه، كما أن الله
أعطى كل شيء خلقه... والحكمة تتناقض الجهل والظلم... فالتخلق بأخلاق الله هو
التصوف. وقد بين العلماء التخلق بأسماء الله الحسنى وبيّنوا مواضعها وكيف تتسب
إلى الخلق ولا تحصى كثرة^(٢) والحيرة في هذا الأمر دلالة على سموّ هذا العلم وعلوّ
شأنه وفي ذلك يقول:

الله يعلم أنني لست أعلمه	وكيف يعلم من بالعلم تجهله
علمي به حيرني فليس لنا	دليل حق على علم نحصله
فليس إلا الذي جاء الرسول به	في الحالتين وبالإيمان نقبله
فإن فكرت في القرآن تبصره	وقتاً ينزهه ووقتاً يمثله ^(٣)

ولما كان طريق الفكر والنظر غير مأمون، كثير المخاطر، فإن ابن عربي وجد أن
الطريق لا تكون إلا عن طريق الوهب الإلهي والفتح الرباني حيث يتحقّق الصوفي
بالمعرفة الحقّة، وأهل التحقيق هم الحكماء لما يتحقّقوا به من صدق المعرفة يقول: "فما
في الوجود شيء إلا الحكمة، علمها من علمها، وجهاها من جهلها، فالوجود كله ما
انتظم فيه شيء لشيء، ولا انضاف منه شيء إلى شيء إلا لمناسبة بينهما ظاهرة أو
باطنة، إذا طلبها الحكيم المراقب وجدها كما حكى عن الإمام أبي حامد الغزالي رحمه
الله وهو من رؤساء هذه الطريقة وساداتهم"^(٤). وعليه يمكننا القول أنه لا ظهور للحكمة
إلا بالحكيم لأصالته الذاتية وغنائه عن كل شيء. فالحكيم هو الله، وهو من قامت

(١) سورة البقر، الآية: ٢٦٩م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص.ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤١٢.

(٤) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ٨٩.

به الحكمة، كان الحكم لها به كما كان الحكم له بها فهو عينها وهي عينه^(١) فقال شعراً:

إنّ الحكيم الذي ميزانه أبداً بالرفع والخفض منعوتٌ وموصوف
يرتب الأمر ترتيباً يُريك به علماً وفيه إذا فكّرت تعـريف
بأنه الله فرد لا شريك له في ملكه وله في الخلق تصريف
ميزانه الحق لا خسران يلحقه ولا يقوم به في الوزن تطفيف^(٢)

وقد تحقق ابن عربي بنيل الحكمة، وفتحت له أبواب المعرفة من الله، فكشف له عن المعارف والأسرار الإلهية فقال: "ولما رأيت الله تعالى قد فتح إلى قلبي باب الحكمة وأجرى فيه بحارها وسبح سرّي في سبحها حتى أني والله لأنظر إلى معظم البحر إذا اشتدت عليه الرياح الزعازع فعلاً موجه وارطم دربه، ثم أنظر إلى تموج بحر المعارف والأسرار في صدري فأجد معظم ذلك البحر بما وصفناه من تلاطم الأمواج واشتداد الرياح ساكناً لا حراك به عند تموج بحر الحلم في صدري واصطفاه^(٣)".

هكذا يرى ابن عربي "أن الحكيم هو من جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي وما ثمّ إلا هذه الأربع مراتب من العلوم، وتختلف الطريق في تحصيّلها بين الفكر والوهب وهو الفيض الإلهي، وعليه طريق أصحابنا، ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق إليه الفساد، والصحة فيه مظنونة، فلا يوثق بما يعطيه، وأعنى بأصحابنا أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات لا العبّاد ولا الزهّاد ولا مطلق الصوفية، إلا أهل الحقائق والتحقيق منهم، ولهذا يقال في علوم النبوة والولاية أنها وراء طور العقل ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول خاصة عند السليم العقل^(٤) فأقواله هنا خير شاهد على تصوفه القائم على المعرفة الوهية والعلم الإلهي الذي لا يدانيه علم مهما علّت مرتبته وعلا شأنه، فهو مقتدٍ بالرسول ﷺ ووارث له،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٢٥٧.

(٣) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص.ص ٤٣ - ٤٤.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٦١.

وما ذكر أنه خرج في كشفه عمّا في الكتاب والسنة، فبقي مراعياً لميزان الشرع. لذا فهو يعتبر نفسه وارثاً إرثاً نبوياً لعلومه منهم، فهو على قدم الأنبياء يأخذ مما أورثوه إياه إيماناً وتقليداً وفي ذلك يقول: "فإنه من يطلع بعين الدليل عن رتبة هذا المسمّى بالنبي والشارع عند الله، فمن المحال أن يشهده ذوقاً ولا يتبعه حالاً، هذا ما لا يتصور، ولقد آمن برسول الله وما جاء به "مجملاً وتفصيلاً" مما وصل إلينا في تفصيله وما لم يصل إلينا في تفصيله، وما لم يصل إلينا، أو لم يثبت عندنا، فنحن مؤمنون بكل ما جاء به من نفس الأمر، أخذت ذلك عن أبويّ أخذ تقليد، ولم يخطر لي ما حكم النظر العقلي فيه من جواز وإحالة ووجوب. فعملت على إيماني بذلك حتى علمت من أين آمنت، ولماذا آمنت، وكشف الله عن بصري وبصيرتي وخيالي، فرأيت بعين البصر ما لا يدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يدرك إلا بها. فصار الأمر مشهوداً والحكم المتخيل المتوهم بالتقليد موجوداً، فعملت قدر من اتبعته، وهو الرسول المبعوث إليّ محمد ﷺ. وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد عليه السلام... وشهدت ذلك كله فما زحزحني علم ما رأيته وعاينته عن إيماني. فلم أزل أقول وأعمل ما أقوله، وأعمله لقول النبي ﷺ لا لعلمي ولا لعيني ولا لشهودي، فواخيت بين الإيمان والعيان، وهذا عزيز الوجود في الإتياع"^(١) لهذا ورد في الخبر أن "العلماء ورثة الأنبياء"^(٢). وقد عرف ابن عربي سمة الوارث الحقيقي بقوله: "قالوارث الكامل من الأولياء منا من انقطع إلى الله بشريعة رسول الله ﷺ إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عزّ وجلّ على نبيّه ورسوله محمد ﷺ بتجلّ إلهي في باطنه، فرزقه الفهم في كتابه عزّ وجلّ، وجعله من المحدثين في هذه الأمة، فمقام له هذا مقام الملك الذي جاء إلى رسول الله ﷺ ثم رده الله إلى الخلق يرشدهم إلى صلاح قلوبهم مع الله"^(٣). وفيه قوله:

ذاك الرسول وكل وارث حكمه من كل معصوم من الشيطان
الفكر يعجز عن تحقيق علمه بالله حين يجول في الأكوان

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٢٣.

(٢) الحديث: "العلماء ورثة الأنبياء" سبق تخريجه.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٥١.

ما للجهالة في الذي جاءت به أقواله في الله من سلطان
فهو الوجود وما سواه باطل في كل ما يبدو في الأعيان^(١)

وهذا تصديق لقول ابن عربي من أنه وارث للنبي بأمر إلهي خارج عن إرادته وذلك
بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات حيث يعطي الأمر على أصله من
غير إجمال ولا حيرة فقال: "فمن هناك هو علمنا، والحق سبحانه معلماً إراثاً نبوياً
محفوظاً معصوماً من الخلل والإجمال والرموز والألغاز والتورية..."^(٢) ويفخر ابن
عربي بما ناله من العلم الإلهي وخص به عن غيره وما فيه من عجائب الكشف التي
صانها عن إظهارها والبوح بها عملاً بآداب الصوفية قال فيها:

خصّصت بعلم لم يخصّ بمثله	سواي من الرحمن ذي العرش والكرسي
فلا هم مع الأحياء في نور ما أرى	ولا هم مع الأموات في ظلمة الرسم
علوم لنا في عالم الكون قد سرت	من المغرب الأقصى إلى مطلع الشمس...
وأشهدت من علم الغيوب عجائباً	تُصان عن التذكار في عالم الحس
لقد أنكر الأقوام قولي وشنعوا	عليّ بعلم لا ألوم به نفسي
فسبحان من أحيى الفؤاد بنوره	عن الفكر والتخمين والوهم والحدس ^(٣)

فما مصدر العطاء الذي ناله ابن عربي وتحقق به، أهو العقل والفكر؟

يجيب ابن عربي أنه تلقى علومه عن المعلم الأول الذي وهبه إياها، وأنه نالها
من خزائن الجود بفضل الجود الإلهي، ويعتبر أن الله هو المعلم الأول على الحقيقة
فيقول: "إعلم أن المعلم الأول على الحقيقة هو الله تعالى، والعالم كله مستفيد، طالب،
مفتقر ذو حاجة، وهو كماله، فمن لم تكن هذه أوصافه فقد جهل نفسه ومن جهل نفسه
فقد جهل ربه، ومن جهل أمراً فما أعطاه حقه، ومن لم يعط أمراً حقه فقد جار عليه في
الحكم وعراً عن ملابسه العلم، فقد تبين لك أن الشرف كله إنما هو في العلم والعالم به
بحسب ذلك العلم، فإن أُعطي عملاً من جانب الحق عمل به وإن أعطاه عملاً من
جانب الخلق عمل به..."^(٤).

-
- (١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٣.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٦ - ٥٧.
(٣) ديوان ابن عربي، ص ٤٨.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٩.

ويجدر بنا بعد هذا العرض لآراء ابن عربي أن نحدد موقفه من الفلسفة والفلاسفة: هل هو حقاً فيلسوف يعتمد على العقل والمنطق ويلتزم الطريق الفلسفي في مناقشته للأمور؟ أي هل كان استدلاله على الحقيقة بالعقل والنظر؟ أم هل جمع بين التصوف والتفلسف كما تعارف عليه المستشرقون وكثير من الباحثين فجعلوه فيلسوفاً رغم ما صرح به من الحقائق الإلهية والأسرار الربانية، والتزامه بالمنهج الذوقي الكشفي الشهودي؟

ليس أدلّ على بطلان ما يدعيه المنكرون عليه تصوفه، وما يسوقونه من افتراءات وترهات ضد تصوفه إلا ما جاء في كتبه عن أصول التصوف والعرفان، ومصدر ذلك كله صفاء القلب حيث يقول أنه لم ينل علمه إلا من الحق حيث قال: "فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات الإلهية..."^(١). ولذلك يدفع ابن عربي تهمة التفلسف عن نفسه مبيناً الفرق بين من كان معلمه الله ومن كان معلمه غيره، مبيناً مدى التفاوت بين الإثنين في العلوم فقال: "وفيه علم الفرق بين من كان معلمه الله، ومن كان معلمه نظره الفكري، ومن كان معلمه مخلوق مثله. فإما صاحب نظر فيلحق بمعلمه، وإما صاحب إلقاء إلهي فيلحق بمعلمه ولا سيما في العلم الإلهي الذي لا يُعلم في الحقيقة إلا بإعلامه، فإنه يعزّ أن يدرك بالإعلام الإلهي، فكيف بالنظر الفكري؟ ولذلك نهى الرسول ﷺ عن التفكير في ذات الله، وقد غفل الناس عن هذا القدر، فما منهم من سلم من التفكير فيها والحكم عليها من حيث الفكر، وليس لأبي حامد الغزالي عندنا زلّة بحمد الله أكبر من هذه، فإنه تكلم في ذات الله من حيث النظر الفكري "في المضمّنون به على غير أهله.. ولما أعلمنا الله به من ذلك احتاجوا لما أعطاهم الفكر خِلاف ما وقع به الإعلام الإلهي إلى تأويل بعيد لينصروا جانب الفكر على جانب إعلام الله عن نفسه ما ينبغي أن يُنسب إليه... فما رأيت أحداً وقف موقف أدب في ذلك إلا خاض فيه على عمائية، إلا القليل من أهل الله لما سمعوا ما جاءت به رسله صلوات الله عليهم فيما وصف به نفسه، وكلّوا علم ذلك إليه ولم يتأولوا حتى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٧٠.

أعطاهم الله الفهم فيه بإعلام آخر أنزله في قلوبهم، فكانت المسألة منه تعالى، وشرحها منه تعالى فعرفوه به لا بنظرهم...»^(١).

وقد حاول الشعراني أن يعضد قول ابن عربي في دفاعه مبيناً ما ناله من المعلم الحقيقي لكل علم وهو "الله"، إذ أن كرمه وجوده هو من باب العلم اللدني الذي لا علم فوقه فقال: "لقد أنكر أهل الظاهر على الصوفية علمهم، وابن عربي واحد من هؤلاء الذين تنكّر لهم أهل الظاهر لاعتقادهم أن أحداً لن ينال علماً إلا على يد معلم، وصدقوا في ذلك، إذ أن القوم لما عملوا بما علموا أعطاهم الله تعالى علماً من لدنه بإعلام ربّاني أنزله في قلوبهم مطابقاً لما جاءت به الشريعة لا يخرج عنها ذرّة. وصدقوا هؤلاء المنكرين فيما قالوا أن العلم لا يكون إلا بواسطة معلّم. وأخطأوا في اعتقادهم أن الله تعالى لا يعلم من ليس بنبي ولا رسول. قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) والحكمة هي العلم، ولكن هؤلاء المنكرون لمّا تركوا الزهد في الدنيا وآثروها على الآخرة على ما يقرب إلى الله تعالى، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن الله عباداً تولّى تعليمهم في سرائرهم إذ هو المعلم الحقيقي للوجود كله، وعلمه هذا هو العلم الصحيح الذي لا يشك مؤمن ولا غير مؤمن في كماله"^(٣).

إذن فإن ابن عربي يستبعد الفكر والنظر في قضايا ومسائله الإلهية ولا يعول عليها، بل إن ما يراه هو أن العلوم الإلهية تتوالى على القلب لتحلّ فيه، فهي من الواردات الإلهية، ويحصل ذلك بطريق الخلوة والأذكار المشروعة لا بفكر ونظر فيقول: "لو كانت هذه العلوم نتيجة عن فكر ونظر لا نحصر الإنسان في أقرب مدة، ولكنها موارد الحق تعالى تتوارد على قلب العبد وأرواح البررة، وتنزل عليهم من عالم غيبه برحمته التي من عنده... فإن استعد وتهيأ وصفيّ مرآة قلبه وجلاّها حصل له الوهب على الدوام، ويحصل له في اللحظة ما لا يقدر على تنفيذه في أزمنة... وقد

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٦٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ١٦.

صرّح بذلك في أمره لرسوله عليه السلام ﴿وَقُلْ رَبِّهِمْ عَلَمًا﴾^(١) والمراد بهذه الزيادة العلم المتعلق بالإله ليزيد معرفة بتوحيد الكثرة فتزيد رغبته تحميده^(٢). ويحدد ابن عربي طريقه إلى تحقيق ذلك العلم اللدني بتفريغ القلب من كل علم سابق فيقول: "وليس له طريق إلى ذلك إلا بأن يترك جميع المعلومات وجميع العالم من خاطره، ويجلس فارغ القلب مع الله بحضور ومراقبة وسكينة وذكر إلهي بالإسم "الله" ذكر القلب، ولا ينظر في دليل يُوصله إلى علمه بالله، فإذا لزم الباب وأدمن القرع بالذكر، وهذه هي الرحمة التي يؤتيه الله من عنده، أعني توفيقه وإلهامه لما ذكرناه، فتولى الحق تعليمه شهوداً كما يتولى أهل الله كالخضر وغيره، فيعلمه من لدنه علماً، قال تعالى: ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ مَحْنَدِنَا وَعِلْمَنَا مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا﴾^(٣) من الوجه الخاص الذي بينه وبين الله. وهو لكل مخلوق، إذ يستحيل أن يكون للأسباب أثر في المسببات، فإن ذلك لسان الظاهر، والتكوين ليس في الحقيقة إلا عن الإذن الإلهي، وهذا وجه لا يطلع عليه من العبيد نبي مرسل ولا ملك مقرب من أحد... وما من مخلوق إلا وله ذلك الوجه ويعلمه الله منه أموراً كثيرة، ولكن لا يعرف بعض العبيد أنه أتاه ذلك العلم من ذلك الوجه، وهو كل علم ضروري يجده لا يتقدم له فيه فكر ولا تدبر، وصاحب العناية يعلم أن الله أعطاه إياه... فإذا علم الأشياء كلها من هذا الوجه فهو ملازم لتلك المشاهدة والشؤون الإلهية، والأشياء تتكون عن الله وهو ينظر إليها، فلا تشغله مع كثرة ما يشاهد من الكائنات في العالم"^(٤).

فكل ما ناله ابن عربي إذن كان نتيجة سلوك معين حصله بفضل مجاهداته حتى وصل إلى الباب الذي يصل إليه كل سالك، وهو باب العطايا والمنح الإلهية بحكم العناية والاختصاص لا بحكم الاكتساب. فهو باب قبول لا ردّ فيه لسائل، يقول: كل باب إذا وصلت إليه أمكن الردّ والقبول جميعاً

(١) سورة طه، الآية: ١١٤ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٣) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص.ص ٥٥٨ - ٥٥٩.

غير باب الإله فهو قبول للذي جاء سميعاً مطيعاً
والذي ردّ ذا تخيل فيه أنه الباب لمن يريد خشوعاً^(١)

لذلك ينصح ابن عربي بالتسليم للعلم الإلهي وعدم التّكبر له يقول: "فينبغي للعاقل المنصف أن يسلم لهؤلاء القوم ما يخبرون به، فإن صدقوا في ذلك فذلك الظن بهم واتصفوا بالتسليم حيث لم يروا المسلّم ما هو حق في نفس الأمر. وإن لم يصدقوا لم يضرروا المسلّم بل انتفعوا حيث تركوا ما ليس لهم به قطع، وردوا علم ذلك إلى الله تعالى فوقوا الربوبية حقها"^(٢). كما يدعو المنكرين عليهم إلى تفهّم موقفه ومن لا يفهم بالتسليم لكلامه لدقّته وعلوّ مراقبه فيقول: "فافهموا أفهمنا الله وإياكم سرائر علمه، وأطلعنا وإياكم على خفّيات غيوب حكمه، أما قولنا الذي ذكرناه بعد كل حرف فأريد أن أبيّنه لكم حتى تعرفوا منه ما لا يُفركم عمّا لا تعلمون، فأقلّ درجات الطريق التسليم فيما لا تعلمه وإعلان القطع بصدقه، وما عدا هذين المقامين فحرمان، كما أن المتّصف بهذين المقامين سعيد، قال أبو يزيد البسطامي لأبي موسى: يا أبا موسى إذا لقيت مؤمناً بكلام أهل هذه الطريق فقل له يدعو لك، فإنه مُجاب الدعوة"^(٣).

وخلاصة القول إن ابن عربي ينفي عن نفسه أي التزام لأي مذهب معيّن في علومه ومعارفه الإلهية، بل اقتفى أثر الرسول واقتدى به وأخذ عنه، يقول: "وهذا الفقير الصادق لا ينتمي إلى مذهب، إنما هو مع الرسول الذي هو مشهود له، كما أن الرسول مع الوحي الذي ينزل عليه، فينزل على قلوب العارفين الصادقين من الله التعريف بحكم النوازل، إنه حكم حكم الشرع الذي بُعث به رسول الله ﷺ"^(٤). كذلك فإن المعلم الذي علم ابن عربي وغيره من متحققي الصوفية قد جاد عليهم بعلمه الكامل فنالوا منه أشرف منحه وأكمل عطاء فقال: "إعلم أن أفضل ما جاد به الله تعالى على عباده "العلم". فمن أعطاه الله العلم فقد منحه أشرف الصفات وأعظم الهبات، والعلم،

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥١٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٣٦.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٩.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٦١.

وإن كان شريفاً بالذات فإن له شرفاً آخر يرجع إليه من معلومه، فإنها صفة عامة التعلق وتشرف المفاتيح بشرف الخزائن، وتشرف الخزائن بقدر شرف ما اختزن فيها، فالموجود الحق أعظم الموجودات وأجلها وأشرفها، فالعلم به أشرف العلوم وأعظمها وأجلها^(١).

لذا نرى ابن عربي يحدد موقفه من أهل الرسوم ويرى أن هذا الأمر محرم على الفقهاء وأهل الرسوم المنكبين على الدنيا وزخرفها، ولهذا حرص أن يكون الكشف عنده على ميزان الشرع حيث أشار الجنيد من قبل إلى ذلك بقوله: "علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة فهو الميزان وليس يلزم في هذا الميزان عين المسألة أن تكون مذكورة في الكتاب أو السنة"^(٢). وإن كان ابن عربي يتوسع في هذا المعنى فيرى فيما معناه أن توازن الأمور بأصول الكتاب والسنة فيقول: "وإنما الذي عليه القوم أن يجمعهما أصل واحد في الشرع المنزل من كتاب أو سنة على لسان أي نبي كان من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ"^(٣). ولذلك ينفر من تحامل الفقهاء على الصوفية ودعوتهم إلى العامة كي ينفروا منهم فيقول متعجباً منهم متسائلاً: "ولماذا متى جاءت أمور يحيلها العقل على السنة الرسول أو النبي قبلها العامة إيماناً والفقهاء تأويلاً، ثم لا يقبلونها من العارفين إذا تحققوا من صدقها كشافاً بسبب التزامهم للشرع فإن الأولياء إذا عملوا بما شرع لهم، هبت عليهم من تلك الحضرة الإلهية نفحات جود إلهي كشف لهم من أعيان تلك الأمور الإلهية التي قبلت من الأنبياء عليهم السلام ما شاء الله، فإذا جاء بها هذا الولي كفر، والذي يكفره يؤمن بها إذا جاء بها الرسول، فما أعمى بصيرة هذا الشخص"^(٤) ويردّ ابن عربي سبب ذلك إلى عجز هؤلاء عن مجاراة أهل الكشف وما كل أحد يقدر على جلاء مرآة قلبه بالمجاهدة والرياضة حتى يصير قادراً على فهم كلام أهل الله ويدخل دائرتهم، ولكن الله في ذلك حكم وأسرار^(٥).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦١.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٨. (انظر محمود قاسم، الخيال في مذهب ابن عربي، ص ٩٩).

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٨.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٨.

(٥) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٢٦.

وقد حمل ابن عربي على من ادّعوا الحكمة والتّعقل وتصدّوا لعلوم أهل الله فقد وصفهم بالمستهزئين بالحقيقة والمستخفين بالعباد، ممن بعدوا عن العلم بالله وشغلوا بأنفسهم ومجادلاتهم عن كل أمر إلهي فوصفهم بأهل اللقطة وليسوا بعقلاء فقال فيهم: "فعلمت العقلاء عند ذلك أنها نَقَصَها من العلم بالله أمور تَمَمّها لهم الرسل، ولا أعني بالعقلاء المتكلمين اليوم في الحكمة، وإنما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم من الشغل بنفسه والرياضات والمجاهدات والخلوات، والتهيؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها في العالم العلوي الموحى في السموات العلى، فهؤلاء أعني بالعقلاء، فإن أصحاب اللقطة والكلام والجدل الذين استعملوا أفكارهم في مواد الألفاظ التي صدرت عن الأوائل وغابوا عن الأمر الذي أخذها عنه أولئك الرجال، أما أمثال هؤلاء الذين عندنا اليوم لا قدر لهم عند كل عاقل، فإنهم يستهزئون بالدين ويستخفون بعباد الله ولا يعظم عندهم إلا من هو معهم على مدرجتهم، قد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الجاه والرياسة، فأذلهم الله كما أذلوا العلم، وحقرهم وصغّرهم وأجأهم إلى أبواب الملوك والولاة من الجهال، فأذلّتهم الملوك والولاة، فأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم، فإن قلوبهم قد ختم الله عليها وأصمهم وأعمى أبصارهم مع الدعوى العريضة أنهم أفضل العالم عند أنفسهم"^(١).

أما موقف ابن عربي من الفلاسفة فقد كان فيه شيء من الاعتدال، فلم ينكر عملهم ولم يُسِفْه أقوالهم، بل نراه ينبّه إلى دور الفيلسوف وحُسن الظن به، وعدم تسفيه أقواله بل تصديقه وذلك جرياً على عادة الصوفية بالتصديق بكل أمر، كذلك يدفع عنهم ما قد يلحق بعقائدهم من الفساد باعتبارهم يتناولون نفس القضايا التي يتناولها الصوفي والحكيم والرسول ولذلك يقول: "إذا وقعت على مسألة من مسائلهم، التي قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها، واعتقدها، أو أنه نقلها منهم أو أنه لا دين له... فلا تفعل يا أخي فهذا القول قول من لا تحصيل له، إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٢٥.

سيما إن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبرّي من الشهوات ومكايد النفوس، وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعنية وإنها حق، فإن الرسول ﷺ قد قال بها أو صاحب أو مالكاً أو الشافعي أو سفيان الثوري... وأما قولك أن الفيلسوف لا دين له، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل، فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق... فلذلك خذ ما آتاك به هذا الصوفي... حتى يبرز لك معناها...^(١).

وقد ميّز بين الفيلسوف وبين أهل النظر والاستدلال، إذ أن للفيلسوف خصائص يتقيّد بها ومعناه محب الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل هي المحبة، فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة، غير أن أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفاً أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر...^(٢) هذا معنى الحكمة، فأهل الله من الرسل والأنبياء هم الحكماء على الحقيقة، وهم أهل الخير الكثير...^(٣) لهذا فإذا كان الفيلسوف من أهل الحكمة فله مفهومه الخاص لديه، وهذا نادر في الفلاسفة لأن اشتغالهم بالفكر حجاب ويورث صاحبه التلبس وعدم الصدق، وإذا كان الفيلسوف صاحب ذوق فهو من الحكماء الإلهيين، وفي هذا إشارة إلى أفلاطون الحكيم الإلهي. والحكماء على الحقيقة هم العلماء بالله وبكل شيء ومنزلة ذلك الشيء المعلوم، والله هو الحكيم العليم، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً^(٤). بل يذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك فيحدد السبب الذي من أجله دُمّت الفلاسفة فقال: "إعلم أن الفلاسفة ما دُمّت لمجرد هذا الاسم، وإنما دُمّوا لما أخطئوا فيه من العلم الإلهي مما يعارض ما جاءت به الرسل عليهم

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص. ٣٢ - ٣٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

السلام بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة...^(١) وسبب ذلك إنما يعود إلى التشكك بالعلم الإلهي وإدخال الغلط عليه من وسوسة الشيطان إذ أوعز إليهم بالتعطيل والتشبيه والشرك بالله، فأنكروا على أهل الله علومهم وحكموا عليهم بفساد الخيال فقال: "وإن جاءك الشيطان من جهة الشمال بشبهات التعطيل أو وجود الشريك لله في ألوهيته فطرده فإن الله يقوّيك على ذلك بدلائل التوحيد.. ومن هنا دخل التلبيس على السفطائية حيث أدخل لهم الغلط في الحواس، وهي التي يستند إليها أهل النظر في صحة أدلتهم، وإلى البدييات في العلم الإلهي وغيره... فأدخل عليهم الشّبه فيما يستندون إليه في تركيب مقدماتهم في الأدلة... ولهذا عصمنا الله من ذلك، فلم يجعل للحس غلطاً جملة واحدة، وإن الذي يدركه الحسّ حق فإنه موصل ما هو حاكم، بل شاهد، وإنما العقل هو الحاكم، والغلط منسوب إلى الحاكم في الحكم..."^(٢).

أما الفلاسفة فقد عابوا على الصوفية موقفهم في الوقت الذي يحاولون تقليدهم فيما يدّعون من المعرفة الإشراقية لدى الفارابي وابن سينا وأمثالهما من القائلين بنظرية الفيض، وهي دخيلة على الإسلام، كما ينكرون علم الله للجزئيات، وقد غفلوا عن دور الكشف وأنه الحكمة الحقيقية التي يهبها الله لمن يشاء من عباده بإلزامه ميزان الشريعة لا يضعه من يده، كما يرى أن هؤلاء فقدوا نعمة الخيال التفصيلي حيث أن صاحب الكشف يجتاز بقوة خياله التي تعرف كيف تفصل الأشياء المجملة لترى وجه الحق فيها.

كما أنه بالرغم من موقف ابن عربي المعتدل، فإن الصوفية لم يسلموا من نقد الفلاسفة لهم وتكرّمهم لعلومهم وذلك بسترها عنهم، كما أنهم لم يسلموا من أهل النظر والفكر إذ أنهم جعلوا القدر الفارق بينهم وبين أهل الله الذين عرفوه بالكشف لا من أنفسهم، فنعتوهم بنعت الجنون وفساد الخيال، وهم الذين قال فيهم الجنيد سيد هذه

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٥٩. (انظر محمود قاسم، الخيال في مذهب ابن

عربي، ص.ص ١٠٢ - ١٠٣).

الطائفة "لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق" ^(١) وهم من وصفهم ابن عربي بقوله: "إذا رآهم الناس في العموم لم يعرفوهم... وإذا رآهم الناس في الخصوص كالفقهاء وأصحاب علم الكلام وحكام الإسلام قالوا بتكفيرهم، وإذا رآهم الحكماء الذين لم يتقيدوا بالشرائع المنزلة مثل الفلاسفة قالوا أن هؤلاء أهل هوس، قد فسدت خزانة خيالهم وضعفت عقولهم فلا يعرفهم سواهم" ^(٢). ويا ليتهم إذا لم يصدقونا جعلونا كأهل الكتاب لا يكذبونا فيما لم يخالف شرعنا... ^(٣).

كذلك فإنه رغم تحديد موقفه من الفلسفة والفلاسفة في كثير من مؤلفاته على حد سواء، فإن عدداً كبيراً من المستشرقين ممن لم يدركوا مغزى عبارته، ولم يعرفوا ما انطوت عليه من الأسرار الإلهية والنفحات الربانية قد أخذوها على ظاهرها وحكموا بمقتضى فهمهم لها بأنها تنطوي على أفكار الفلاسفة وعبارات منطقية بعيدة عن روح التدين والمعرفة الشرعية، ووجدوا في فكرته عن وحدة الوجود مزيجاً من المادة والروح، واعتبروا أن وحدة الوجود مذهباً فلسفياً يقوم على العقل المؤيد بالذوق، وينطوي على عناصر ميتافيزيقية وهذا ما ذهب إليه نلليو الذي رأى أن مذهب ابن عربي يمتاز بالمزج بين العناصر الفلسفية والعناصر الدينية المختلفة مزجاً غريباً ^(٤). كما يثبت نيكلسون الجانب الفلسفي في مذهب وحدة الوجود وينفي ذلك من تائيه ابن الفارض ^(٥) ومن هؤلاء المستشرقين أيضاً ماسينيون، فهو يؤكد أن أفكار ابن عربي خاصة الفلسفية منها أدخل ما تكون في باب النظر العقلي منها إلى التعبير عن كشف روحي، وأنه مأخوذ بالمنطق، مرجح لكفة النظر العقلي على المحاسبة النفسية ^(٦) على حين نرى مستشرقاً فرنسياً هو أميل درمنجم يجعل من وحدة الشهود لدى ابن عربي

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٥٩.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٤) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٢٩٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٦) Massignon, Essai sur les origines de l'lexique technique de la mystique musulman, Paris, 1922, P. 285

القائمة على الذوق والكشف وحدة وجودية قائمة على النظر العقلي والفكر الفلسفي، وأن طريقته في إثباتها ليس الذوق والوجدان وما يجري مجراها من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظري أو النظر العقلي بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلتقي عنده الفلسفة بالتصوف^(١).

وقد كان لهؤلاء المستشرقين أثرهم في كثير من الباحثين المحدثين، فساروا على نهجهم واقتدوا بآرائهم، فجعلوا من ابن عربي فيلسوفاً صوفياً وصاحب نزعة في وحدة الوجود وأن فلسفته تتطوي على نزعة دينية قائمة على اتجاهات صوفية، وأنه لم يأت بجديد إنما عالج المسائل التي عالجها الفلاسفة كحالة الوجود والمعرفة والنفس، وأن عقيدته هي عقيدة الخواص تجمع بين التصوف والفلسفة، وتزواج بين العقل والذوق، فكانت فلسفته لا تسلم إلا بما هو إلهي وروحي. ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول أن توفق بين الواحد والمتعدد، وأن تربط اللانهائي بالنهائي والمطلق بالنسبي فأضحت باباً من أبواب الفلسفة الإلهية وسبيلاً لتصوير عقيدة التوحيد وتصويراً عقلياً لا يسلم إلا بوجود الواحد^(٢). كما ذهب أبو العلا عفيفي في إثبات ذلك مذهباً آخر، فيرى بأنه على الرغم من اعتماد ابن عربي على الكشف والذوق الصوفي والوجدان الذاتي في بناء مذهبه، إلا أن لتفكيره نصيباً غير قليل في تشكيل مذهبه، مهما كانت موجات الشعور الصوفي تقلل من حدته وجديته^(٣).

وهكذا تضاربت الأفكار والآراء حول موقف ابن عربي رغم وضوحه وصراحته وإشاراته المتجلية فيما جاء في مؤلفاته، وهذا يتنافى مع ما جاء في صريح عبارته وأقواله في شأن الفلاسفة، وبعده عن الأخذ بالمنهج الفلسفي لأنه كما ذكر بأن كل ما كتبه كان نفثاً في الروح، وتلقياً إلهياً من باب الجود والكرم الإلهي، وحرى بابن

(١) Dermenghem (Emile), L'eloge du vin Al-Khamriya, poème Mystique de Omar ibn-El Faridh, Paris, 1931, P. 102.

(انظر ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٣٠٣).

(٢) مذكور (إبراهيم)، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٣٦٨.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، المقدمة، ص ١٠.

عربي أنه لو كان حقاً يجمع بين الفلسفة والتصوف لظهر بمظهر الفيلسوف المتأله الذي يجمع بين العظمة الفكرية وجزالة المعنى وعمق التفكير وغموضه ويستند إلى المنطق كآلة في ضبط ذلك، ولكننا كما تبيننا من خلال عرضنا لمذهبه أنه صوفي ملتزم بالشرع، ومنهجه الذوق والوجدان، وآلته الكشف والمشاهدة، ومعرفته متجهة نحو حقيقة الذات الإلهية وما تنطوي عليه من الأسرار والحقائق التي يسعى الصوفي بمجاهداته ورياضته الروحية للتحقق بها والوصول إلى معرفة كنهها وماهيتها. وهذا لا يحصل إلا لصاحب الأنفاس الإلهية في معارجها الروحية كما يصورها ابن عربي حيث يقول: "الأنفاس العلوية تعرج إليها الأرواح البشرية فتخترق السموات العلى إلى سدرة المنتهى، إلى النور الأجل، إلى المورد الأمل، إلى الموقف الأسنى، إلى المكانة الزلفى، إلى الجنة المأوى، إلى المستوى الأعلى، إلى العقل الأسنى، إلى حجاب العزة الأحمى، إلى الأسماء الحسنى بالمقام الأبهى والمحل الأزهى، إلى أن دنا من قاب قوسين أو أدنى، فهناك يبلغ المنى"^(١).

هكذا كان شأن ابن عربي في تحقيقه بالعلم اللدنى وذلك نتيجة معارجه الروحي، فهل كان هكذا شأن الفلاسفة في كسبهم لعلومهم وتحصيلهم لها، أم كان الفكر والنظر وسيلتهم في ذلك، وقد نبّه ابن عربي إلى ذلك حيث قال:

لأن علوم القوم ذوق وخبرة وهذه علوم ليس تُدرك بالفحص^(٢)

فنبّه بذلك إلى أن طبيعة هذا العلم لا تحقق المعرفة الحقيقية لأن صاحب الفكر ليس بصاحب حال ولا ذوق وأن الاشتغال بالفكر حجاب، ولذا ينبغي أن تكون علومه من هذا القبيل فقال: "إن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهي..."^(٣) وقوله: "جميع علومنا من علوم الذوق لا من العلم بلا ذوق، فإن علوم الذوق لا تكون إلاّ عن تجلٍ إلهي، والعلم قد يحصل لنا بنقل الخبر الصادق وبالنظر الصحيح"^(٤)، وطريق ذلك المكاشفة، والعقل قاصر عن درك ذلك، فحدد بذلك طريق

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤١٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ١١٦ - ١١٧.

(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٢٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٥.

المعرفة فقال: "... ولقد علمت من جميع ما قررناه في هذا المبحث أن طريق المعرفة بالله عند القوم إنما هو الكشف لا الظن المبني على الفكر..."^(١) ووسيلته في ذلك الكتاب والسنة فتدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً.

هذا العلم في مجمله يمثل الجانب الهام في تصوف ابن عربي القائم على الكشف والذوق والتجربة الروحية التي استطاع بفضل رياضاته ومجاهداته أن يتحقق بوراثته للنبي ﷺ ففتحت له أبواب العلم الإلهي، ونال بها العلم اللدني الذي كشف له عن أسرار وحقائق إلهية يعز إدراكها بالعقل أو الفكر، وهذا ما أدى إلى اعتباره متفلسفاً على حين يعتبر ابن عربي أن ذلك ليس إلا علماً إلهياً أفاضه الحق عليه وأنطقه بما رأى من أمور تغرب عن الخيال عند أهل النظر. وعليه فإن كل ما عز إدراكه على أهل الفكر والنظر وصعب مناله من أفكاره وآرائه وعلومه ليست في الواقع سوى التجليات الإلهية والنفحات الربانية التي تلقاها بعد مجاهداته ورياضاته ونقاء طويته، لذلك سمت آراؤه وعلت فدقت على الفهم لدى أصحاب النظر العقلي الذين قال فيهم "فإن أصحاب الأفكار ما برحوا بأفكارهم في الأكوان، فلم أن يحاروا ويعجزوا، وهؤلاء ارتفعوا عن الأكوان وما بقي لهم شهود إلا فيه، فهو مشهودهم والأمر بهذه المثابة، فكانت حيرتهم باختلاف التجليات أشد من حيرة النظار في معارضات الدلالات عليه..."^(٢) كذلك فإنه من المؤكد أن ابن عربي لم يأخذ بالفكر بل بالإلهام الإلهي وذلك استناداً لما ورد في مقدمة كتابه "الحكمة الإلهامية"، وهو تفنيد لمذهب المشائين وآرائهم على نمط "تهافت الفلاسفة" للغزالي، فيقول في مقدمته بأنه بعد أن بدأ في تصنيفه مرض بوجع في دماغه وضعف في ذهنه، ولكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة لأنه لم يسمح له بالتفكير في هذه المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، فألهمه الله حلها دون تفكير ولا تأمل نظر^(٣).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣١٩. (انظر الشعراني، اليواقيت، الجزء الأول، ص ٤٦).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧٢.

(٣) بلاثيوس (ميجيل أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص ٨٥.

هكذا كان شأن ابن عربي في معالجة مثل هذه القضايا التي توسع فيها حسب ما أعطاه الكشف الإلهي، فظهرت العلوم والمعارف الربانية التي تجمع بين علومه الكسبية السابقة وعلومه الوهية، كما غلب عليه طابع التوحيد علماً وخلقاً وخلقاً^(١) كما أن تسميته بالصوفي المتفلسف لم تكتمل صورتها لدى هؤلاء المدّعين إذ يصفونه بأنه يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم^(٢)، رغم أنه قد وُهب بسطة في الفكر والخيال وعمقاً في الحسّ الروحي، وليس هذا في الواقع إلاّ نتيجة لنشأته الصوفية، إذ لم يبدأ فيلسوفاً عالج القضايا والمشاكل على غرار ما عالجها الفلاسفة الخالص كابن سينا ومن عاصره من الفلاسفة، بل ارتكزت بدايته على الفقه والأحكام الشرعية والعلوم الدينية والكلامية التي تلتزم جميعها طريقاً إيمانياً عميقاً يقوم على التسليم الكامل التام، ولكن من خلال تأملاته في آفاق ذاته انتهى به المطاف إلى القول بوحدة الوجود، ولكنه لم يكن لينتهي إلى ذلك عن طريق المعرفة لو لم يرافقه الصفاء الروحي المشرق، الذي لا يمكن إدراكه إلاّ بالتجريد، أي تجريد الإنسان بظاهره عن الأغراض وباطنه عن الأعراض كما يقول الصوفية، إذ لولا تطهّر النفس من كل متعلقاتها لما وصل إلى هذه النتيجة التي لا غاية لها فيها إلا الاتصال بالله تعالى.

وهكذا يتضح أنه أثر إهمال منهج العقل أي منهج التحليل والتركيب، والأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة، ذلك أنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الأرسطي، معتمداً على العقل في البحث، بل إنه غلب الجانب الروحي رغم أنه لم يهمل العقل نهائياً لأن تصوفه كان تصوفاً واعياً بعيداً عن الشطح. وعليه فإنه من الحق أن نقول: أن عقائد ابن عربي لم تعالج معالجة فلسفية بحتة، إذ أنه يكتب تحت إحاء سريع، لم تكن غايته تقديم بيان مقنع ذهنياً مقبول عقلياً، بل يرى أنها نظر حقيقي أو رؤيا للحقيقة يتوقف إدراكها على مزاوله الطرق الخاصة لنواله، فالطريقة والعقيدة ساقان يساعدان على تسلق الجبل الروحي^(٣).

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، مجلد ٥، ص ١٩٦.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٩.

(٣) نصر (سيد حسين)، مرجع سابق، ص ١٣٨.

وهكذا فإذا سلمنا جدلاً مع القائلين بأن في تصوفه جانباً ميتافيزيقياً، فحريّ بنا أن لا نهمله لأنه قائم على الكشف، وهو ذوقي وجداني لا يدركه العقل ولا يحده الفهم، وربما كان الجانب الأكثر تأثيراً وحياءً في تصوفه، ولهذا ينفي عن صاحب الفكر أن يكون صاحب حال، لأن الحال تذوّق ووجد وفناء، بل إن الذوق الذي ولّده المباشرة كان الغالب على تفكيره وآرائه، فعبر عنها بأنها إحياء وإلهاماً ونفثاً في الروح وإلقاءً في القلب أخذاً عن النبي ﷺ وهو إذ يستند في سرّية هذا العلم إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه فيما ذكره البخاري في صحيحه أنه قال: "حملت عن النبي ﷺ جرابين فأما أحدهما فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم" (١) (٢).

والواقع أن ابن عربي صريح كل الصراحة في الكشف عن الجانب الغيبي في معرفته، وهي المعرفة الإلهية المحضة التي لا يخالطها فكر ولا نظر، معرفة قائمة على الإلهام والنفث في الروح، نالها بالإرث النبوي الخالص من شوائب العقل وآفاته، بل هو علم وهبي لدنّي منحه الله إياه كسباً بالمجاهدات والرياضات وإلقاءً في القلب عطاء ومِنَّة بتفريغهِ من كل خاطر وما ثمّ أعلى من العلم بالله ولذلك يقول: "فلا تشغل نفسك بغير البحث فيه والأخذ منه وميّزه في الخلق بترك العلاقة فإنها علامة" (٣) ومن هنا كانت علومه مبنية على الكشف والتعريف ومطهّرة من الشك والتحريف، لذلك لم يقلد إلا الشارع ﷺ (٤). وهكذا فكل علم عنده لا يحصل إلّا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة لأنّه عن كشف محقق لا تدخله الشبهة بخلاف كل علم نظري فإنه لا يسلم من القدح في الأمر الموصل إليه (٥).

وبالرغم من هذا الموقف الصريح لابن عربي فهو لم ينج من الهجوم عليه، فقد حاول بعضهم تكذيبه وتسفيه دعوى الكشف ظناً منهم أنها زندقة وضلال وبطلان في

(١) ابن عربي، كتاب الفناء (الرسائل)، ص.ص ٢ - ٣.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٠١.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، ص ٣.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٩٨.

القول فقد قال السعد التفتازاني في هجومه عليه: "وإذا لم يبق لهم في قوس المكابرة فزع ولا لِمًا لهم من شنيع المحالات والضلالات مدفع، التجأوا إلى دعوى الكشف على ما هو دأب قداماء الفلاسفة حين عجزوا عن إقامة البرهان وقالوا بظهور هذه الأمور عليهم بالمكاشفة، وأنت خبير أن الكشف إنما يظهر الحقائق لا أنه يهدم الشرائع وينفي الحقائق، فإن ذلك زندقة وضلال وباطل من القول ومحال"^(١). حتى أن ابن تيمية ينحو منحى التكفير للصوفيّة من القائلين بوحدة الوجود فيقول مشنّعاً عليهم بأنهم يجعلون وجود الله ووجود سائر الكائنات وجوداً واحداً بعيداً عن مرماهم جاهلاً لمقاصدهم ومبتغاهم فيقول: "أصلهم الذي بنوا عليه أن وجود المخلوقات والمصنوعات من وجود الجن والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسوق والعصيان عين وجوب الرب لا أنه متميّز عنه منفصل في ذاته وإن كان مخلوقاً مربوباً مصنوعاً له قائماً به"^(٢)، لكنه مع تشدّده هذا على المذهب وقائله يعود ليعدل في موقفه تجاه ابن عربي مبرئاً إياه فيقول: "مقالة ابن عربي مع كونها كفرأ هو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد لأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل تارة أخرى، والله أعلم بما مات عليه"^(٣). ويعود فيقول عنه: "أنه فرق بين الظاهر والمظاهر فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام"^(٤).

ولكن رغم ما مُني به ابن عربي من كثرة الناعين عليه، فهو لم يُعدم من أنصار يزودون عنه ويرفعون من شأنه، فقد وُقِّق إلى طائفة صالحة من المقبلين عليه المدافعين عنه، المعجبين به، فقد كان منهم مجد الدين الفيروزآبادي، وقطب الدين الحموي، وصلاح الدين الصفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين

(١) التفتازاني (سعد الدين)، مجموعة رسائل في وحدة الوجود، مخطوط مكتبة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ص ٢٥.

(٢) أبو زهرة (محمد)، ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون تاريخ)، ص ٣٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣١.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، ص ١٨٨.

الراززي، وجلال الدين السيوطي الذي ألف كتاباً في الدفاع عنه سماه (تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي) وعبد الرزاق القاشاني، وعبد الغني النابلسي^(١)، كذلك كمال الدين الزملكاني، والبلقيني وابن السبكي وغيرهم^(٢). ويقول البرزنجي أن عصره اشتمل على جهابذة العلماء من كل فن، ومع هذا فالكل أقرّوا بفضلهم واقتدوا بهديه وكانت الملوك في خدمته، وأهل التصوف سدّته، أثنى عليه الفحول كالإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي الذي نال فخره، والإمام عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء، والإمام شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي قطب الظاهر والباطن، والشيخ سعد الدين محمد بن مؤيد الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاضي القضاة شمس الدين الخجندي، وقاضي قضاة المالكية، والحافظ بن عساكر، وابن النجار وملك العلماء القاضي زكريا بن محمد القزويني وغيرهم^(٣) وقال فيه الإمام الأزدي أنه جمع بين العلوم الوهية والكسبية^(٤).

كما يدفع الدكتور عبد الحليم محمود تهمة الكفر، وأن الوجود والموجودات التي رآها ابن تيمية أنها أمر واحد، نافياً عن ابن عربي مثل هذا القول "الموجود متعدد، سماء وأرض... ولم يقل أحد من الصوفيين الحقيقيين ومنهم ابن عربي والحلاج بوحدة الموجود، وما كان لمؤمن أن يقول بوحدة الموجود، وما كان للصوفية أن يقولوا بوحدة الموجود، إن فريقاً من الفلاسفة في الأزمنة القديمة والحديثة يقولون بوحدة الموجود بمعنى أن الله - سبحانه وتعالى عن إفكهم - هو والمخلوقات شيء واحد. قال بذلك هيراقليطس في العهد اليوناني..."^(٥) وهي مقالة الفلاسفة الماديين الذين يقولون بوحدة الله والعالم، فيقولون بوحدة وجود مادية، لأن الله في نظرهم هو والعالم

(١) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص. ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) أمين (أحمد)، ظهر الإسلام، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢، ص. ٧٤ - ٧٥.

(٣) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٥.

(٤) المقرئ، نفح الطيب، مصدر سابق، ص ٤٠٨.

(٥) محمود (عبد الحليم)، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص. ٢٦٩ - ٢٧٠.

الطبيعي شيء واحد، عكس الرواقيون الذين نظروا إلى باطن العالم، فقد أطلقوا على هذه الناحية من الوجود إسم الله لذلك كانت وحدة الوجود عندهم روحية^(١). ويحاول نيكلسون أن يتدارك هذا الموقف في الطعن على ابن عربي، فيرى بأن الشعور الصوفي الغامر قد يحمل صاحبه على أن يرى نفسه عين الوجود الشامل، بل عين الله من غير أن يعتقد بأن الكل هو الله^(٢).

وربما كان سوء الفهم لأقوال ابن عربي هو الذي أدى بالمنتقدين إلى اتخاذ مواقفهم المنكرة لأقواله وتحاملهم على فكرة وحدة الوجود لديه، لذا فإن البعض يرى أنه من العدالة ألاّ يُحكم على هذه القمم الشامخة "ابن عربي" و "الحلاج" و "ابن الفارض" من لم يبلغ مداهم أو يقاربه^(٣)، وهذا ما جعل المدافعين عنه يعمدون إلى شرح آرائه وتوضيحها كما فعل النابلسي باتخاذ موقف المدافع عن الصوفية عامة وابن عربي خاصة، فيقول: لعمري أن عبّاد الأوثان لم يجرؤا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^(٤) فكيف يُظن بأولياء الله أن يدعوا الاتحاد بالحق سبحانه، هذا محال في حقهم رضوان الله عليهم^(٥). ومن هنا جاءت فكرة تحريم قراءة كتب ابن عربي لثلاث يساء فهمها ومراده منها فيُظن به ظنّ السوء. ويقول ابن العيروس أن كتبه اشتملت على حقائق لا يدركها إلا أرباب النهايات وتضررُ بأرباب البدايات^(٦). كما عمد الشعراني إلى التزام طريق الدفاع عن القوم وأقوالهم لتبرئتهم فيقول محذراً من مطالعة كتب ابن عربي لعلو مراقبيها ولما فيها

(١) عفيفي (أبو العلا)، المدخل إلى الفلسفة، ط ثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ١٩٤٣، ص.ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢) نيكلسون، في التصوف الإسلامي، المقدمة، ص ر.

(٣) محمود (عبد الحليم)، مرجع سابق، ص.ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٣ ك.

(٥) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، ص ١٠٤.

(٦) سرور (طه عبد الباقي)، التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، الطبعة الثانية، مطبعة دار

نهضة مصر، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م، ص.ص ١٠٧ - ١٠٨.

من الكلام المدسوس على الشيخ ولا سيما الفصوص والفتوحات المكية. وقد أشار ابن جماعة إلى أن جميع ما في كتب الشيخ من الأمور المخالفة لكلام العلماء مدسوس عليه، وكذلك كان يقول الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس^(١). وقد وصفه السهروردي حين سئل ما تقول في الشيخ محي الدين فقال: "بحر الحقائق"^(٢) ويقول النبهاني أنه ممن أثنى عليه وأيده "أئمة العلماء والعارفين من ساداتنا الصوفية وغيرهم من أكابر العلماء العالمين من أهل المذاهب الأربعة وأطال في ذلك الإمام الشعراني... وألف في الثناء عليه العارف الكبير سيدي الشيخ عبد الغني النابلسي... وأثنى الجلال الدواني والسيد عبد القادر العيدروس في النور السافر وابن كمال باشا... وقال سيدي أحمد القشاشي في آخر رسالته "وحدة الوجود" بعد أن تعرض لذكر الشيخ: فلو استقصى إنسان وتتبع مناقبه التي تذكر في مصنفاته وفتوحاته لكان مجلدات..."^(٣) وقد حكى العارف زروق عن شيخه النوري أنه سئل عنه فقال: "اختلف فيه من الكفر إلى القطبانية، والتسليم واجب، ومن لم يذق ما ذاقه القوم ويجاهد مجاهداتهم لا يسعه من الله الإنكار عليهم"^(٤). وقد شهد له ابن كمال باشا فوصفه قائلاً: "إن الشيخ الأعظم، المقتدى الأكرم، قطب العارفين وإمام الموحدين محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي مجتهد كامل ومرشد فاضل له مناقب عجيبة وخوارق غريبة وتلامذة كثيرة مقبولة عند العلماء والفضلاء، فمن أنكره فقد أخطأ، وإن أصرّ في إنكاره فقد ضلّ... له مصنفات كثيرة... وبعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى وموافقاً الأمر الإلهي والشرع النبوي، وبعضها خفي عن إدراك أهل الظاهر دون أهل الكشف والباطن، فمن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله تعالى: ﴿وَلَا

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، ص ٣. (انظر طه عبد الباقي سرور، المرجع السابق، ص ١٠٩).

(٢) النبهاني (يوسف بن إسماعيل)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، الجزء الأول، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١١٩.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، ص ١٩٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩٢.

تَشَوُّهُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ مِنْهُ
مَسْئُولًا^(١) (٢). لذلك ينصح ابن عربي من يريد أن ينهج نهجه وأن يقتدي به أن يلتزم
طهارة القلب وسلامة الفطرة وقلة المنطق، فبذلك يُلْقَن الحكمة ويسمع هوائف الحق في
كل نَفَسٍ مِنْ أَنْفَاسِهِ^(٣) وليس هذا القول لدى ابن عربي بدعاً، فإن أمور الشريعة
وأحكامها وعلوم الحقيقة وأسرارها أُلْقِيَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ إلقاءً والله سبحانه وتعالى
يقول: ﴿مَا كُنْتُمْ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ، وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي
بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٤).

هكذا غدا محي الدين بن عربي إمام هذا العهد - القرن السادس هجري - الذي
اكتمل فيه التصوف على يده، كما اكتملت الفلسفة على يد ابن رشد واکتمل علم الكلام
على يد عضد الدين الإيجي واکتمل فيه أصول الفقه على يد الشاطبي في القرن التالي،
كما وُحِّدَ في هذا العصر بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد^(٥) كما
يُعتبر همزة الوصل بين التراث الصوفي وبين المفكرين الذين جاءوا من بعده، وبلور
كثيراً من المفاهيم الغامضة عند سابقيه.

يجدر بنا بعد هذا العرض لمكانة ابن عربي الصوفية، أن نبين أثره على
التصوف الإسلامي ومن تابعه في هذا المجال، فيرى البعض أن مدرسة ابن عربي
تعتبر آخر مرحلة من مراحل تطور التصوف حيث يبلغ التصوف معه أعلى درجة من
النضج المعرفي، وقد انغمس في معالجة قوانين توفيقية بعيدة واسعة^(٦)، كما نزلت

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦ ك.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) ابن عربي، كتاب رد المتشابه، ص ٩٨.

(٤) سورة الشورى، الآية: ٥٢ ك.

(٥) فخري (ماجد)، السهروردي وماآخذه على المشائين العرب، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق
شهاب الدين السهروردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م،
ص.ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٦) G. anawati el Louis Gardet: Mystique musulman Aspect et tendances, Experiences et
technique, Paris, 1961, P.P. 57 - 58.

هذه المدرسة إلى انقضاء في الله ومحو الوجود المجازي في الوجود الحقيقي، وهو "الوجود المطلق" فلا ترى موجوداً حقاً إلا الله تعالى وما سواه عدم فلا وجود إلا الله. وهذه حقيقة ثابتة لا مرأى فيها بل هي ذروة الإيمان بالله. وقد أكدت هذه المدرسة على الوحدة وأنه لا كثرة في الوجود، بل أكدت وجود الجوهرية وعدم وجود أي معنى للمادية أو الذاتية الفردية^(١). وهذه العقيدة لوحدة الوجود يمكن أن تترجم الوجود إلى وحدة تفوق العقل أو إلى فردانية أو وحدانية للوجود، وهي التي كثيراً ما أسيء فهمها على أنها فكرة في الحلول تتضمن جوهرية الوحدة لكل الأشياء مع العلة للذات الإلهية^(٢).

لقد هوجمت تعاليم هذه المدرسة بسبب مناداتها بهذه النظرية الجديدة في وحدة الوجود، وقد أثبت فيها ابن عربي الصلة بين الله والوجود، وقرر أن الموجودات في الحقيقة كلها شيء واحد، وجودها الحق هو الله تعالى، ووجودها الظاهر هو العالم، أما من حيث وجود المخلوقات فقد صرح أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق^(٣).

وهكذا فإن هذه الوحدة عند ابن عربي إنما يعني بها الوحدة المتعالية للوجود، وهي ليست بمعنى الحلول أو القول بالوحدانية الوجودية، لأن الحلول يتطلب نظاماً فلسفياً خاصاً، على حين أن ابن عربي لا يلتزم بنظام فلسفي. كما أن الحلولية تقتضي اتصالاً جوهرياً بين الله والكون، لكن ابن عربي هو أول من يقول بالتعالي المطلق للذات الإلهية على المقولات جميعها بما في ذلك مقولة الجوهر^(٤).

لذلك نرى أن أثر ابن عربي لم يكن مقتصرًا على تلاميذه ومريديه ومؤيديه فقط، بل امتد إلى آفاق بعيدة، وشمل جوانب مختلفة من حياة الصوفية إذ أنه لم يقف عند الجانب النظري للتصوف فحسب بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها،

(١) Nasr, (Seyyed H.), Islamic Studies Beirut, L. de Liban, Beirut, 1967, p.p. 59-60

(٢) Ibid, P. 60.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، م ٥، ص ١٩٢.

(٤) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص ١٣٨.

كما امتد تأثيره إلى الطرق الصوفية التي ظهرت في عصره. فقد أثر في طريقة جلال الدين الرومي في الشرق، كما امتد أثره إلى طريقة أبي الحسن الشاذلي في الغرب وظهر له أقطاب عديدون، واستمر ذلك في المدرسة الصوفية حتى عهد ليس ببعيد.

ورغم المحاولات العديدة التي حاولتها الفلسفات الأجنبية أن تطبع هذه الأفكار الصوفية بالصبغة الفلسفية، لكنها لم تتمكن من أن تسلب التصوف أصالته أو تغير معالمه، بل ظل محافظاً على طابعه الخاص، يأخذ بمنهج الكشف، ويعتمد على الذوق في معرفة الحقيقة وكشف ماهيتها، وذلك بفضل أتباعه الذين تنوعوا بين مباشرين تلقوا علومهم عليه وعاصروه وتأثروا به، وبين لاحقين لعصره ممن تأثروا بعلومه وتعلموا على كتبه ومؤلفاته، وكان هؤلاء على نوعين: فمنهم الشراح الذين لم يقدموا أي جديد لديه كالقنوني والقاشاني وجامي والقيصري وغيرهم. فقد اقتصر هؤلاء على الشروح لعلومه وأفكاره كما جاءت في كتبه ومؤلفاته كفصوص الحكم والفتوحات المكية وغيرها. ومنهم من تأثر به وتابعه في أفكاره وآرائه وكتب بأصالته وابتكار كالجيلي صاحب "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل". وعبد الغني النابلسي صاحب كتاب "الوجود وخطاب الشهود في التصوف والصوفية"، وقد تأثر بابن عربي كثيراً وزاد على الشروح بما يبين حقيقة المذهب في "وحدة الوجود" كذلك تابعه مصطفى كمال الدين البكري الصديقي الخلوتي (١٠٩٩ هـ - ١١٦٢ هـ)، وألف كتاباً سماه "السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد" دافع ضد المضللين في تصوف ابن عربي وآرائه، وجاء بعده محمد بهاء الدين بن الشيخ عبد الغني بن الشيخ حسن البيطار (١٢٦٥-١٣٢٨ هـ) فوضع رسالة بإسم "عروس البها وشموس النهي في توجيه الكلام على المسائل الوترية ما بين الغوث الجيلي وخاتم الولاية المحمدية"، كذلك وضع الأمير عبد القادر الجزائري (١٢٢٢-١٣٠٠ هـ) مؤلفه "المواقف" للدفاع عن ابن عربي وما جاء في كتبه من أنواع العلوم والفنون، كذلك تابعهم جمال الدين الأفغاني الذي قرر في رسالة "الواردات" وحدة الوجود وذهب فيها إلى القول بأن الوجود الحق هو الله، وليس في الوجود إلا وجوده، ولا وصف إلا وصفه فهو الموجود

غير المعدوم، وغير هؤلاء كثيرون ممن يضيق عنهم المقام. وإليهم جميعاً يرجع الفضل الأكبر في الحفاظ على الفكر الصوفي لدى ابن عربي ومدرسته والدفاع عنه حتى عصرنا الحاضر.

وقد اخترنا من بين هؤلاء الذين تابعوه في فكرته وأخذوا بمذهبه في التوحيد عبد الكريم الجيلي في القرن التاسع هجري والذي يعتبر خير ممثل لهذه المدرسة والمثبت لمبادئها على أكمل وجه.

الباب الثاني

عبد الكريم الجيلي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الرابع

عبد الكريم الجيلي، الرجل، حياته، أعماله، منهجه وخصائص مدرسته

- تمهيد
- حياته
- رحلاته
- أساتذته ومعاصروه
- ثقافته وعصره
- وفاته
- مؤلفاته وخصائصها
- أثر مدرسة ابن عربي في تصوف الجيلي ومذهبه

- تمهيد:

يتناول هذا الجزء من البحث الكشف عن الجوانب الخفية من حياة أحد متصوفة بغداد الأفاضل في أواخر القرن الثامن، وأوائل القرن التاسع للهجرة، هو الشيخ العارف بالله عبد الكريم الجيلي.

فقد مارس الجيلي الحياة الروحية بعيداً عن التكلف، ولم يصطنع منهجاً علمياً خاصاً به على غرار الصوفية المتفلسفين، بل كان علمه وهيباً قائماً على الذوق والكشف، إذ أنه خُبرَ الحياة الصوفية منذ حدثته، فلازم القوم ودخل خلوتهم وشاهد أساليبهم، وعاین أحوالهم، وتخلّق بأخلاقهم، وآمن بأقوالهم، فجمع بين الخبر والمشاهدة، فصنّف كلامهم ونطق بأحوالهم، واكمل ما عنده من استعداد فطري للكمال، وظل يترقى في الأحوال والمقامات إلى أن تحقق في مقام التمكن، وأصبح في عداد الواصلين.

ولم يكن حال الجيلي أفضل من حال ابن عربي وغيره من صوفية المسلمين، فقد تعرّض لحملات الطاعنين عليه والمرجفين بحقه لقصورهم عن فهم كلامه والغاية التي يرمي إليها في كتبه ومؤلفاته، كما أن الأمر لم يخل من المؤيدين والمعجبين، المادحين لتقافته، الآخذين عنه أقواله وآرائه، فقد اتهمه الفقهاء بالقول بالحلول والاتحاد والأفكار المنافية لروح الإسلام.

ولن نألو جهداً في الكشف عن حقيقة هذا الصوفي الكبير وسيرته الذاتية، وذلك من خلال استعراضنا لحياته وسياحاته، وشيوخه الذين تتلمذ لهم، وأعمالهم، بالإضافة إلى خصائص منهجه، معتمدين أولاً على ما نستجليه من كتبه ورسائله ذاتها، وعلى ما دوّنه عنه الآخرون (رغم ضآلتها) ثانياً، بحيث يزول الغموض الذي يكتنف حياته وحقيقة مذهبه.

- حياته:

هو الشيخ عبد الكريم، الملقب بقطب الدين، أو بعفيف الدين على ما جاء في صدر بعض رسائله^(١) ومحي الدين الثاني على ما سجله شاهد قبره ابن إبراهيم بن عبد

(١) الجيلي (عبد الكريم)، حقيقة اليقين وزلفة التمكن، (مخطوط)، مكتبة الأوقاف، بغداد، رقم ٧٠٧١، ص ١٣٩، دار الكتب المصرية برقم ٢٠٨، تصوف ضمن مجموعة، ص.ص ٢-٣. (وانظر كحالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، الجزء الخامس، ص ٣١٣).

الكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود^(١) الجيلي أو الجيلاني (الكيلاني)^(*). وذكر أنه سبط الشيخ الصوفي عبد القادر الكيلاني، المشهور، المتوفى في بغداد سنة ٥٦١هـ، (١١٦٦م)^(٢)، الذي هاجرت أسرته من جيلان إلى العراق، واستقرت في بغداد فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين، وكانت مشهورة بنفوذها، وقد عرفت هذه الأسرة كثيراً من رجال العلم الذين عُرفوا بإسم الجيلي، وهم يرتفعون بنسبهم إلى الشيخ عبد القادر، كما ذكر عبد الكريم الجيلي نفسه أن أفراد أسرته كانوا منشغلين بالعلم والقضاء، فصار لهم نفوذاً بين الأهالي وحظوة إلى جانب مكانتها الصوفية الفريدة^(٣). بل يضيف إلى ذلك ما يؤكد أصله ونسبه وانتماؤه قائلاً: "عبد الكريم... الكيلاني نسباً، البغدادي أصلاً، الربيعي عربياً، الصوفي حسباً"^(٤). وعلى ذلك يمكن القول أن مصدر التسمية بالجيلي نسبة إلى الشيخ عبد القادر الذي ينتمي إليه أفراد حملوا هذا الإسم، على حين عُرف هو بالجيلاني لانتسابه إلى جيلان الذي ارتحل منها في أول الأمر، وقد ذكر الجيلي لقبه هذا مخاطباً شيخه:

أَلْعَبْدُكَ الْجِيلِي مِنْكَ عَنَايَةً صِبَاغَةً صَبَغَ الْمَحَبِّ حَبِيْبَهُ^(٥)
ولا ندري على وجه الدقة مكان ولادة عبد الكريم ولا منشأ صباه، وإن كنا نرجح أنها كانت ببغداد، حيث استقرت الأسرة الجيلانية منذ زهاء قرنين من الزمن، وحققت مكانتها الصوفية العالية.

(١) الجيلي (عبد الكريم)، قاب قوسين وملتقى الناموسين، مخطوط، المكتب الهندي، لندن، رقم ٦٦٤، ورقة ١٢.

(*) قال ياقوت: جيلان بالكسر إسم لبلاد كثيرة وراء طبرستان، وليس في جيلان مدينة كبيرة، إنما هي قرى في مروج ينسب إليها جيلان وجيلي، (معجم البلدان، دار صادر، بيروت، م، ص ٢٠٨)، وجيلان منطقة من أعمال فارس تقع جنوب بحر الخزر وشمال جبال البرز، وتحدها من الشرق طبرستان. (Encyclopedia of Islam, v. 13, Art, (Gelan), P. 151).

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص ١٥٢٥، استانبول، ص ١٩٤٧.

(٣) محمد التادفي الحنبلي (يوسف بن عبد الرحمن)، قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ص.ص ٤٢ - ٥٥.

(٤) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ١٢، ص ب، ورقة ١٣، ص أ.

(٥) الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجزء الثاني، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤٢.

أما تاريخ ميلاده كان على ما تحدده بعض الروايات في سنة ٧٦٧ هـ،
(١٣٦٥م)^(١) على حين يقرر بروكلمان أنه وُلد سنة ٧٧٧ هـ^(٢). لكن الجيلي نفسه
يثبت تاريخ ولادته في ترجمته الذاتية حيث يذكر في قصيدته النوادر العينية أنه ولد في
أول الشهر المحرم من سنة ٧٦٧ هـ فيقول:

ففي أول الشهر المحرم حرمة ظهوري، وبالسعد العطارد طالع
لستين مع سبع إلى سبع مائة من الهجرة الغراء سقتني المراضع^(٣)

وكان ذلك في عصر السيادة الجلائرية^(*) التركمانية بالعراق، وهو عصر طابعه المميز
الاضطراب الشامل، وعدم وجود نوع من الاستقرار السياسي، واختلال الأحوال،

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ١٥٢٥، Art, (Djili) by Encyclopedia of Islam, v.1 , Gold, Zeher, P. 46 .

(٢) بروكلمان، لم يرد في النسخة العربية من تاريخ الأدب العربي، وهو في الطبعة الأجنبية:
Brock, 2, 264.

(٣) الجيلي، النوادر العينية في البوادر الغيبية، مخطوط، الظاهرية، دمشق، ورقة ١٠، ص ب،
(دار الكتب المصرية برقم ٢٧١، مجاميع).

(*) الدولة الجلائرية التركمانية، امتدت من سنة (٧٣٩ هـ - ٨١٤ هـ) (١٣٣٨ م / ١٤١١)، لا
تزال في هذا العهد بقية باقية من العلماء والمؤرخين السابقين، بل كانت الثقافة مستمدة منهم
غير منقطعة عنهم، ولا تزال سوق العلم رائجة، ولكن ضعف السلطة وتوزعها يعد بدء
انحلال، وقد حدث النضال بين المتغلبة فأدى إلى فتن لم يخب شررها إلا بعد حين ثم ظهر
تيمور فصال على الممالك التي تنازعتها السلطات المتفرقة، وتمكن من القضاء عليها أو
على أكثرها، فغيّر في الوضع السياسي تغييراً مشهوراً، وبسبب قدرته وقوته حمى العلماء
وراعى جانبهم، وأنعم عليهم بإنعامات كبيرة، فلم يغير في الوضع إلا بقدر ما هاجم.
واستقرت دولته وأسفرت عن ملك واسع وسياسة ناضجة فاستعاد العلماء والمؤرخون
مكانتهم. (عباس العزاوي، كتاب التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان، ص.ص
١٧٣ - ١٧٤).

أما في عهد التركمان فلم يعرف عنهم الاهتمام بالعلوم ولا بالتاريخ وكل ما عرف أنهم قبيلة
بدوية تقربت إلى الحضارة فحاولت الاستيلاء، ولم يدر في ذهنها التنظيم العلمي، أو حماية
العلماء، ومع هذا لم نجد تاريخاً تكلم عن هؤلاء من رجال هذه الدولة سوى أن المؤرخين
المعاصرين كتبوا عن الوقائع الحربية، عاشت هذه الدولة في العراق في سنة ٨١٤ هـ/
١١٤١١ م، ودامت إلى سنة ٨٧٤ هـ / ١٤٧٠ م. (المرجع السابق، ص.ص ٢٢٨-٢٢٩).

وتهدد القطر بأخطار غزوات خارجية عديدة، فكان هذا الظرف إضافة إلى اتجاه الأسرة الصوفي أهم عامل دفع بعبد الكريم منذ صباه إلى الالتجاء إلى عالم التصوف، حيث وجد فيه ما كانت تصبو إليه نفسه في الارتفاع الروحي عن اضطراب العالم المادي الذي كانت أحداثه تموج من حوله^(١)، وكان باب الولوج إلى ذلك العالم مفتوحاً بالنسبة إليه، وسرعان ما سلك الطريق المعتاد لأمثاله، فانخرط في خدمة مشايخ الصوفية في عهده كخطوة أولى في طريق الوصول إلى الحقيقة، وشاهد أساليبهم وطرقهم، فآمن بها إيماناً عميقاً لا تشوبه شائبة، قال مخبراً عن ذلك في شرحه لقصيدة صوفية: "ولقد حصل لي بحمد الله من ذلك كله نصيب وافر، وعانيت أثناء الخدمة أحوال القوم، وجمعت بين الخبر والمشاهدة فإنني كنت مصدقاً بكل ما أسمع من أحوال القوم ولا أطلبه، وإنما مقصودي محض العبودية، وكنت أسمع المشايخ في كتبهم يقولون: لا بد من الشيخ في الطريق، وهو وإن كان أعزّ من الكبريت الأحمر، لكن من صدّق في الطلب ظفّره الله بالاجتماع به، فكنت عاضاً على هذه الوصية بالنواجذ، ملازماً للأداب المذكورة عن المشايخ في آناء الليل وأطراف النهار"^(٢). وقد ساعده على ذلك ما كان لديه من استعداد فطري للكمال منذ طفوته، بعيداً عن الدناءات التي تذل النفس وتشقيها، وربما كان ذلك نتيجة للبيئة التي نشأ فيها، فقد صور في قصيدته العينية مراحل تطور طفولته التي مر بها، والتي هيأت له لنيل هذه المكانة فقال:

ومذ كنت طفلاً فالمعالي تطلبني وتأنف نفسي من كل ما هو واضع

ولي همّة كانت وها هي لم تزل على أنّ لها فوق الطباق صوامع^(٣)

إلا أن خدمة المشايخ، والرغبة الصادقة في العبودية، لم تكن لترضي طموح الشاب على حد تعبيره^(٤). وقد أصابه ما يصيب السالك في أول الطريق من صراع النفس

(١) مجلة الأعلام، بغداد، الجزء الخامس، السنة السادسة، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م، ص ١١٦.

(٢) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، مخطوط، بغداد، دون ترقيم، ورد في مجلة الأعلام لعماد عبد السلام رؤوف.

(٣) الجيلي، النواذر العينية، القصيدة، ورقة ١٠، ص ب.

(٤) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، مخطوط دون رقم.

والوقوف في الحيرة من تقلبه في الأحوال، ولم ينل مبتغاه حتى التقى وهو في مكة المكرمة بالشيخ شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي (ت ٨٠٦هـ)، فأخذ عنه آداب الطريقة، وتلقّن منه الأذكار الصوفية بأمدٍ قصير لا يزيد على سبعة أيام "حصلت له فيها الجذبة" المطلوبة^(١)، وقد أشار إلى ذلك فقال:

إلى أن أتتني من قديم عناية أيادي لها مذ كنت عندي ضائع...
فلما أضاعت في الحشا جذوة الهوى وأومض من سفح المحبة لامع...
فقاطعت ندماني وواصلت لوعتي وهاجرت أوطاني فأنت مراتع..^(٢)

وتمثّل هذه الحالة مرحلة من مراحل شبابه التي بدأ ينشغل فيها بالموضوعات الصوفية الكبرى التي كانت تجذبه، فقد صرح في كتابه "المناظر الإلهية" أنه تحقق بمشهد من مشاهد إرادة الإنسان الكامل سنة ٧٨٣ هجرية وهو ما زال في السادسة عشرة من عمره^(٣)، مما يدل على سيره المبكر في طريق التصوف، وقد صور نفسه في قصيدته العينية أنه نزاع إلى العلى، جماع إلى كل بعيد، لذلك بدا منشغلاً بما هو أعلى وأبعد مما حققه من آمانيات، ومطلبه هو الذات الإلهية دون سواها، وهذا ما دفع به إلى السياحة الصوفية بحثاً عن حقيقتها، سعيّاً وراء الرجال لأخذها عنهم والتحقق بها.

هكذا كانت بداية عهده بالتصوف، قلق واضطراب، لا يستقر له مقام، بل ما فتئ يرحل من أرض لأرض، رامياً بقصده نحو الذات الإلهية، حتى تم له التحقق بالوحدة، فكانت نهايته التوحد بما ناله من الكمالات والتفرد بما وصل إليه من المقامات، وغدا مميّزاً عن أهل زمانه، كاتماً عنهم أسرارهم فقال:

لي في الغرام عجائب وأنا وربك ذو العجائب،
قطبي يدور على رحي فلك تدور به الغرائب،
رمزي الذي لي في الهوى أعياء قراءة كل كاتب،
أظهرته بعبارة دقت فلم تفهم لصائب...

(١) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، مخطوط دون رقم.

(٢) الجيلي، النواذر العينية، ورقة ١٠٠، ص ب، ورقة ١٠١، ص أ.

(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، ط أولى، مكتبة الجندي، مصر، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ص ٧٩.

أبديته وكتمته والله
فافهم مقالته ناصح
واعرف إشارته التي
جمحت إلى تلك المراتب^(١)
عن كل الحائس

- رحلاته:

كان الجيلي صاحب رحلات عديدة وسياحات بعيدة، سعيًا وراء المعرفة وتحقيقاً للكمال الروحي الذي كان ينشده، فهو لم يقنع بملازمة المشايخ وخدمتهم في مقامه، لذلك كان يسعى دائماً للرحلة بعيداً عن موطنه كما أخبر:

يرحل الشام بي أونة ثم أخرى ينقلني لليمن^(٢)

لعله بذلك يظفر بالشيخ الذي يوصله إلى الكمال، فيقول: "لا بد من الشيخ في الطريق، وهو وإن كان أعز من الكبريت الأحمر، لكن من صدق في الطلب ظفره الله بالاجتماع به"^(٣)، وقد كان هذا مسلك الصوفية منذ عهودهم الأولى حيث قال الجنيد (ت ٢٩٧هـ) في هذا الصدد: لو علمت أن علماً (تحت أديم السماء) أشرف من علمنا هذا لسعيت إليه وإلى أهله حتى أسمع منهم ذلك، ولو علمت أن وقتاً أشرف من وقتنا هذا مع أصحابنا ومشايخنا ومسائلنا ومجاراتنا هذا العلم لنهضت إليه"^(٤).

وبيّن الطوسي بأن هدف الصوفية من السفر والسياحة ليس لمجرد السياحة والدوران والنظر إلى البلدان وطلب الأرزاق، ولكن يسافرون إلى الحج والجهاد ولقاء الشيوخ وصلة الرحم ورد المظالم وطلب العلم ولقاء من يفيدون منهم شيئاً من علوم أحوالهم أو إلى مكان له فضل وشرف"^(٥).

ويذكر الجيلي من خلال كتبه ومؤلفاته العديدة أنه زار بلداناً عديدة، وصحب أناساً كثيرين، وعرف أجناس البشر، فقد سافر إلى الهند في سنة ٧٩٠هـ^(٦) وتحدث

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٠، (صبيح)، ص ١٠.

(٢) الجيلي، نسيم السحر (وهو الجزء الثاني عشر من الناموس الأعظم)، مكتبة الجندي، مصر، ص ٤١.

(٣) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، دون رقم.

(٤) الطوسي، اللمع، ص ٢٣٩.

(٥) المصدر السابق، ص ٥١.

(٦) نيكلسون، دراسات في التصوف الإسلامي، ترجمة نور الدين شريفة، (لم تنشر).

عن المشاهدات والعادات لدى بعض الهنود فقال: "وَأَلَّفْنَا مختصراً سميناه بالكتاب المرقوم في سر توحيد المجهول المعلوم، إلى أن هذا الكتاب عند المقربين هو توحيد الواحد في عداد العالمين، ثم تكلمنا فيه بالرقم الهندي على الاصطلاح المعروف بين أهل الألفاظ^(*)، فأظهر سرّ التوحيد فيه عبارة ظاهرة وأيدناه ببراهين قاهرة، وصرّحنا فيه بذلك العلم، وأحدية الإنسان وكيفية انفرادها، وكيف كان هو المقصود من الوجود، وما هو الله منه، وما هو الذات منه، وما هو الرب منه، وما هو العبد منه..."^(٢).

كذلك ذكر من البلدان التي زارها فارس، وقد عرف لغتها وكتب بها، وصار له فيها معارف، ومن كتبه التي ألفها بالفارسية: "جنة المعارف وغاية المريد والعارف"^(٣)، كما ارتحل إلى بلدان أخرى منها أذربيجان وشروان وجيلان وخراسان وغيرها، وصادف في هذه البلاد طوائف من مدّعي التصوف مما تستنكر العقول أحوالهم ولا يقبلها الشرع^(٤).

وهكذا يتضح لنا أن الجيلي كان يهدف من وراء سياحاته ورحلاته العديدة إلى مطلب أسمى من الدوران في البلدان والتعرف على شعوبها وهو الفوز بالشيخ المري الذي تحقق له فعلاً والتقى به لأول مرة في مكة وهو الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي^(**)، وكان ذلك بعد ارتحاله من الهند إلى مكة سنة ٧٩٠هـ، ومن مكة ارتحل

(*) الألفاظ، لعله يقصد بها أهل اللغات المعروفة، والمتداولة بين أهلها.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، مخطوط، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة، رقم ٤٤٤، تصوف، ورقة ٥٨، ص ب، ورقة ٥٩، ص أ.

(٣) الجيلي، ورد اسمه في المصدر السابق، ورقة ٢٤.

(٤) الجيلي، حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق، دار الكتب المصرية، رقم ١٩٢، مجموعة، ورقة ١٠، ص ب.

(**) الجبرتي، هو إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الصمد الجبرتي الزبيدي، (٧٢٢ - ٨٠٦ هـ) ذكره النبهاني في جامع كرامات الأولياء، ص ٣٥٨، ويقول الشوكاني في البدر الطالع أنه الهاشمي العقيلي الشافعي، (الجزء الأول، ص ٢٨٢)، ووصفه الشرجي بأنه (اليمني أحد أئمة الأولياء العارفين وأكابر العلماء وشيخ سيدي عبد الكريم الجيلي) ويذكر الشوكاني أن لأهل زبيد فيه اعتقاد كبير، وأنه على صلة بمدرسة ابن عربي وداعياً إلى مذهبه، (البدر الطالع، الجزء الأول، طبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـ، ص ١٣٩).

بعد ذلك إلى اليمن ونزل بلدة زبيد^(*) حيث التقى بشيخه الجبرتي للمرة الثانية وكان ذلك سنة ٧٩٦هـ، فلامزه وبقي في زبيد طيلة المدة التي تمتد ما بين سنة (٧٩٦-٨٠٥هـ) (١٣٩٣-١٤٠٠م)، يستفيد من علومه ويأخذ عنه حتى نال الحظوة لديه.

ولما كان الصوفي رهين الإشارة الإلهية فقد برزت له الإشارة بالارتحال إلى القاهرة، وأغلب الظن أن مغادرة الجيلي لزبيد كانت سنة ٨٠٣هـ وذلك بدليل ما جاء في الصفحة الأخيرة من كتابه "آداب السياسة بالعدل" وهو بخطه، فرغ من إملائه وتسويده "لساعتين بقيتا من نهار الأربعاء، سلخ رجب... أحد شهور سنة ثلاث وثمانمائة... بخط المؤلف... عبد الكريم... الجيلاني الصوفي، لطف الله تعالى به بالقاهرة المحروسة^(١). وكما يذكر في مؤلفين له "غنية أرباب السماع"^(٢) و "الكلمات الإلهية" أنه تم تأليفهما في القاهرة وغزة، فيشير في كتابه "الكلمات الإلهية" أنه بدأ في تأليف هذا الكتاب في مدينة غزة سنة ٨٠٣هـ فيذكر أنه برزت له الإشارة فيها بالبداية بالكلمات الإلهية حيث يقول: "... حتى كان أول ربيع الأول من سنة ثلاث وثمانمائة من تاريخ الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وأنا يومئذ في غزة المحروسة، إذ برزت إليّ الإشارة بوضع هذا الكتاب في نص الخطاب "بكتاب الكلمات الإلهية في الصفات المحمدية ص ٣٦٠..."^(٣). وقد كان الفراغ من كتابه هذا صبح يوم الإثنين الثامن والعشرين من شوال سنة ٨٠٥هـ بمحروسة زبيد^(٤). ولا يستدعي هذا

(*) زبيد، هي إسم وادٍ في الجانب الغربي من بلاد اليمن، وبه مدينة يقال لها "الحصيب" وقد غلب عليها إسم الوادي فأصبحت تعرف به. وهي مدينة مشهورة باليمن ينسب إليها جمع كبير من العلماء، (معجم البلدان، مادة زبيد، المجلد الثالث، ص. ١٣١ - ١٣٢).

(١) فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة المصرية، مصر، ١٣٠٥هـ، مجلد ٢، ص ١١٧.

(٢) الجيلي، غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، مخطوط، دار الكتب المصرية بخط مغربي رقم ٣٦٠، ورقة ١٠٥، ص أ.

(٣) الجيلي، الكلمات الإلهية في الصفات المحمدية، مخطوط دار الكتب المصرية، ورقة ٢، ص ب.

(٤) فهرست الكتب العربية، م ٢، ص ١١٧.

على ما يبدو من حياة الجيلي أدنى شك أو غموض حول رحلاته إذ أن الصوفي ابن وقته ورهين الأمر الإلهي. وأياً ما كان الأمر، فإن استقراره بمصر كان يمثل مرحلة جديدة من حياته لها صفاتها ومميزاتها الخاصة، فهو هنا في أواخر العقد الرابع من العمر، وقد خبر لجة الحياة، ونال ما ناله من المعرفة في الغوص بعالم الروح والحقيقة، واتصل بالله وعرف حقائق الموجودات، وكانت له تجليات، لذلك فإن اعتكافه بمصر، وابتعاده عن ممارسة الحياة الصوفية هياً له الفرصة المناسبة للتفرغ إلى الكتابة والتأليف والتسجيل، يدل على ذلك وفرة مؤلفاته التي صرح بأنه ألفها بالقاهرة، إضافة إلى وجود أغلب كتبه ورسائله التي بخطه محفوظة في مكتبات هذه المدينة وخزائنها.

ولا ندري بالضبط مقدار المدة التي مكث فيها الجيلي بالقاهرة، قبل ارتحاله إلى بغداد، وما إذا كان قد عرج على بلدان أخرى زائراً لها، أو مقيماً فيها، وذلك لما ورد في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" من الإشارة إلى كثرة سياحاته ومشاهداته ورحلاته في شتى الأماكن والبلدان، من ذلك ما وصف به بعض المدن والأجناس والبحار، كوصفه "البحر الأخضر" حيث يذكر أنه "ليس فيه حوت ومن يركبه يموت. رأيته وعلى ساحله مدينة مطمئنة أمينة... ثم إنني رأيت أهلها مشغوفين بركوب البحر ومتعلقين بحب هذا الأمر..."^(١) وكذلك حديثه عن "البحر الأحمر" حيث يقول فيه: "رأيت على ساحل هذا البحر رجالاً مؤمنين ليس لهم عبادة إلا تقريب الخلق إلى الحق، قد جُبلوا على ذلك، فمن عاشرهم أو صاحبهم عرف الله بقدر معاشرتهم... وليس في هذا البحر من السكان سوى دوابه والحيتان"^(٢). كما أنه وصف ما سماه "بالبحر النتن" بقوله: "صعب المسالك، قريب المهالك، هو طريق السالكين ومنهج السائرين، يروم كل أحد المرور عليه، ولا يصل إلا العباد إليه... رائحة حيتانه كالبغال والجمال تحمل الكل وأعباء الأثقال إلى بلد الدُر النفيس... وأكثر مراكب

(١) الجيلي، الإنسان الكامل الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٧٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٣.

المسلمين تبتلعها قروش هذا البحر... ورأيت سكان هذا البحر سليمي الاعتقاد، سالمين بحسن الظن من فتن الانقياد^(١).

وعليه يمكن القول أنه كان لرحلات الجيلي وسياحاته أثراً كبيراً في تكوينه كصوفي جمع العلم والمعرفة. ولما كان التصوف قديماً في الهند وفارس، فلا يبعد أن يكون قد اطلع عليه أثناء ترحاله، وأن يكون قد تسربت إليه عناصر من ذلك التصوف الشرقي، لأن هذا القرن الذي عاش فيه الجيلي زخر بعمالقة التصوف ممن عمت أفكارهم وآراءهم ومؤلفاتهم إلى سائر مناطق الهند وخراسان كجلال الدين الرومي^(*)، وصدر الدين القونوي^(**) وروزبهان البقلي^(***) (ت ٦٠٦هـ) والهجويري^(****) (ت ٤٧٠هـ) وغيرهم كثيرين.

فنلاحظ والحال كذلك أنه كان لرحلات الجيلي أثرها في أسلوبه واستعاراته ورموزه وإشارات، فهو على سبيل المثال يستخدم في كتابه "الإنسان الكامل" ألفاظاً

(١) الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٧١.

(*) محمد بن محمد بن الحسن بن أحمد البخاري القونوي الرومي، جلال الدين عالم بفقهاء الحنفية والخلافة وأنواع العلوم ثم متصوف. ولد في بلخ بفارس (٦٠٤-٦٧٢هـ)، (١٢٠٧-١٢٧٣ م)، وانتقل إلى بغداد وهو في الرابعة ثم استقر في قونية وتولى التدريس فيها، بعد وفاة أبيه ترك التدريس وتصوف، (حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص ١٥٨٧، دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٦٠-٦٣).

(**) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين صوفي من كبار تلاميذ الشيخ محي الدين بن العربي، تزوج ابن العربي أمه ورباه، وكان شافعي المذهب، (مفتاح السعادة، طاش كبره زادة، ج ١، ص ٤٥٠، ج ٢، ص ٢١١، النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج ١، ص ١٣٣، حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٩٥٦، السبكي، طبقات الشافعية، ج ٥، ص ١٩).

(***) (أبو محمد البقلي الفسوي) المتوفي في منتصف شهر محرم سنة ٦٠٦هـ وهو من أكبر العارفين في القرن السادس وله تصانيف كثيرة. أقام بشيراز وتوفي فيها.

(****) أبي الحسن علي بن عثمان بن أبي الجلابي الهجويري الغزنوي المتوفي في حدود سنة ٤٧٠هـ.

رمزية لها دلالتها الخاصة فيقول: "لما خرجت من مصر أرضي إلى حقيقة فرضي، ونوديت من طور قلبي بلسان ربي من جانب شجرة الأحذية في الوادي المقدس بأنوار الأزلية"^(١) وقد عمد الجيلي نفسه إلى التنبيه على ما أورده بلسان الإشارة وما صرح به من ظاهر العبارة بقوله: "فافهم ما أشرنا إليه من التصريح، واعلم ما رمزنا لك في التلويح... هل هو لقصور العقل عن دركه أم الغيرة الإلهية منعت من فكّه... فجميع ما أبرزناه في هذا المسطور هو من زبد هذا البحر المسجور... بيد أنا لم نكتف منه شيئاً إذ وضعنا جميعه بين رمز في عبارة ولُغز في إشارة وبين تصريح أضربنا عنه إلى غيره والمراد هو لما يحوي من خيره..."^(٢).

- منهجه:

ابتدأ الجيلي حياته الصوفية بمجاهدة النفس ورياضتها وتركيتها لتطهيرها مما علق بها من شوائب، وأعدّها لتلقّي المعارف الإلهية والنفحات الربانية والعلوم اللدنية، وقد حدد معالم الطريق التي يجب أن يسلكها المريد في بداية عهده كي يلتزم بالطريق الصحيح وعدم التعرض للمهالك التي تصيب السالك إذا حاد عن الطريق السويّ. فالالتزام بميزان الشرع، وتأييد ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله هما الطريقان المنجيان للسالك فلا يحيد عنهما. وقد حدد المعرفة بأنها المعرفة بالله وجعلها على نوعين: الأول ما يسمى بالعلم الضروري وهو للخواص، وثانيها علوم تحصل للعبد بمنازلات، وهذا العلم الأخير يحصل بفضل الله من ثلاث مسالك: أولها علم الأنواق، وثانيها العلم اللدني بطريق الإلهام، وثالثها وهو ما يستفاد بطريق الإيمان من كلام الله تعالى فيقول في ذلك "أولها وهو الأعلى ويسمى علم الأنواق يحصل للعبد بإزاء المشاهدة العيانية... والطريق الثاني فهو ما يرد على قلوب العارفين من العلوم اللدنية بطريق الإلهام على لسان الواردات، وهذه الواردات نتائج الاستقامة في الطريق على دوام المراقبة... وأما الطريق الثالث فهو ما يستفاد بطريق الإيمان من كلام الله تعالى أو حديث رسوله ﷺ أو من عبارات أهل الله تعالى وإشاراتهم... فإن المريد إذا علم

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٩٢.

بشيء من علوم الحقيقة مما هو فوق طوره فأمن به وانصب فيه، وأخذ بكتلتا يديه حتى يسكن قلبه إلى ما آمن به...^(١).

وبذلك حدّد الجيلي معالم طريق الصوفي ومنهجه، فنبّه وجعل الإيمان أول مدارج السالكين وآخره الكشف عن عالم الغيب. وفي هذا يترقى العبد حتى يغلب روحانيته على بشريته، فيشهد ما خفي على العين المجردة بالبصيرة لما أودع الله فيها من السر الإلهي ويصل إلى التحقق الكامل. وقد أشار إلى ما حققه بفضل صفائه الروحي حيث كشفت له الحقائق فقال:

فانظره بالقلب فما من سائر	الأمر مكشوفٌ لكل ناظر
قد شغلوا عنه بهم في الظاهر	هذا الجمال ظاهر لكنهم
من دون ذا العين إليها الباصر	أنظر إلى القلب فما من حاجب
قد قيد الخلق بحكم الشاهد	لا تحتجب بعوائد الحس الذي
تراه تخيلاً بحكم الوارد	واطلق التحقيق في الأمر الذي
حق فلا تكن له كالجاحد ^(٢)	فكما تراه في محله

والمكاشفة ثمرة المجاهدة كما يقول الجيلي، حيث يرى بالقلب ما انغلق على العقل والفهم، لذا يشير إلى ما تحقق به بفضل مجاهداته حيث يقول: "جذبني الحق عني إليّ، فأطلعني على أسرار من بدايع قدرته وغرائب حكمته وقل لي بلسان حال المقام: أنظر إليك، فنظرت، فإذا أنا لوح علوم جميع الأشياء، غير أن النفس كانت تصحّف بعض تلك الكلمات... فاختلّ على بعض الأمر، فعلمت كيف الحيلة في منعها... فأدخلت حضرة العلامة، ففزت بالسلامة"^(٣) وفي هذا إشارة إلى ما حققه من الترقّي، وهو ما يعتبره الجيلي ثمرة فتح الله به عليه وهو العلم الوهبي الذي يقذفه بالقلب.

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه للخلائق، ورقة ٣، ص.ص أ-ب.

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن في ما وسعني أرضي ولا سمائي، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٢، مجاميع، ورقة ٨٠.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٩، ص ب.

وطرق الوصول إلى الحقيقة عند الجيلي مختلفة باختلاف تجليات أسماء الحق، ولذلك يرى: "أن كل إسم يتجلى به الحق فإن الناس فيه مختلفون، وطرق وصولهم إليه مختلفة، ولا أذكر من جملة كل إسم إلا ما وقع لي في خاصة سلوكي في الله، بل جميع ما أذكره في كتابي... فإني لا أذكره إلا على حسب ما فتح الله به عليّ في زمان سيري في الله وذهابي فيه بطريق الكشف والمعانية..."^(١) وبعد تمكنه وثبوت المعرفة لديه يترقى الجيلي من حضرة المكاشفة إلى حضرة المشاهدة وهو في قمة النقاء الروحي، حيث يشهد بالمعانية الحقيقة التي تعلق بها قلبه وهي حقيقة النبي ﷺ من حيث أنه هو الحقيقة الجامعة للذات العظيم والقرآن الحكيم حيث يقول:

رسول الله يا مجلى الألوهة ويا من ذاته الذات النزيهة
ظهرت بكل مظهر حسن تستر عن عيان بالبدية
بأوصاف هي السبع المثاني وقرآن هي الذات النبيهة...^(٢)

ويعزو سبب وضعه لهذه الأبيات وإنشائه لها ما سمعه في حلقة سماع عند شيخه الجبرتي من أحد إخوانه وهو الفقيه أحمد الحبايبي^(*) قوله تعالى: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»^(٣) فقال: فأشهدني الحق سبحانه وتعالى اتصاف نبيه محمد ﷺ بالسبعة الأوصاف النفسية وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وشهدته ﷺ بعد اتصافه بأوصافه عين الذات الغائب في هوية الغيبات وهو المشار إليه في الآية بالقرآن العظيم^(٤). وهكذا يتم له الترقى في سلوكه من الكشف إلى المشاهدة^(**) حيث يتحقق بالمعرفة الكاملة ويرى روحانية الموجودات

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٤٢.

(٢) الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، القاهرة، مكتبة المحمودية التجارية، ص ٢٣.

(*) الحبايبي: كان من أخوان الجيلي في حضور السماعات في مسجد الجبرتي. وقد ورد اسمه في المخطوط بإسم الجبائي، ورقة ١١، ص ب.

(٣) سورة الحجر، الآية: ٨٧م.

(٤) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٣.

(**) المشاهدة روحانية لا حسية، ويغلب على كلام الجيلي هنا شيء من المبالغة والإعتداد بالنفس مما جعله وغيره من الصوفية هدفاً لهجوم الفقهاء، وهذا يعتبره البعض مأخذاً على الجيلي من حيث الدعوى العريضة التي ينفر منها الصوفية وذلك خوفاً من الحجب والكبر اللذان يؤديان إلى الهلاك.

ويكشف له عن حقائق الأمور لذلك يقول عن مشهد في زبيد في سنة ثمانمائة من الهجرة النبوية أنه رأى جميع الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم والأولياء والملائكة، ويقول عن هذا المشهد "وتحقت بعلوم إلهية لا يسع الكون أن نذكرها فيه، وكان في هذا المشهد ما كان، فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر..."^(١).

ومن ثمرة هذه الرياضة الروحية التي عايشها الجيلي أنه تحقق بالرؤيا التي تكشف للرأي عن حقيقة أمر ما من الأمور التي توقعه في الحيرة والعجز حيث يصدق قول أبي بكر الصديق "العجز عن درك الإدراك إدراك" وهذه حقيقة الكمال لمن عرفه وقد كان لشيخه الجبرتي أكبر الأثر في تكوينه الصوفي وتوجيهه الروحي، فسلك به أقرب الطرق، كما أخبر عن نفسه أنه نال الحظوة في أقل من سبعة أيام وحصلت له الجذبة المطلوبة، وهي الغاية في المجاهدة. فكان صاحب سلوك عملي تنقل فيه بين الأحوال والمقامات، وتعرض فيه لكل ما يصيب السالك من القواطع والموانع إلى أن وصل إلى مقام التمكن، ويدل على ذلك ما كتبه في مصنفاته من المقامات والحضرات التي أقامه الله فيها معبراً عنها بالكشف كمقام التوبة ومقام الإنابة، ومقام الزهد، ومقام التوكل والتفويض، ومقام الرضا والإخلاص حتى يصل إلى الفناء، ثم يبقى بعد ذلك بإبقاء الله تعالى له، وجل ما جاء في مؤلفاته شاهد على سعة اطلاعه وعمق تفكيره وتميزه عن غيره من أهل الطريق ممن سبقوه من الصوفية، وصحبة المشايخ وقراءة كتبهم.

- أساتذته ومعاصروه:

لما كان التصوف لا يكتمل إلا بالسياحة بحثاً عن الحقيقة واكتمال المعرفة، فكان لزاماً على المرید أن يرحل ساعياً في سبيل تحقيق ذلك، وكان لا بد له من شيخ يربيه ويأخذ عنه علامات الطريق. وهكذا كان شأن الجيلي فيما أخبر عنه، ولكن من هم أساتذته وشيوخه الذين أخذ عنهم، وطمع بعباءاتهم، وعاش في كنفهم؟

الواقع أن كتب الجيلي ومؤلفاته لم تخل من الإشارة إلى كثيرة من الصوفية السابقين عليه، فقد جاء على ذكر ابن عربي في كثير من المواضع في كتابه "الإنسان

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٥.

الكامل" مشيراً إلى بعض مواقفه ومتأثراً بها، كما وضع شرحاً لبعض الفصول من كتاب "الفتوحات المكية" لإزالة اللبس الذي لحق بها وتقريب الفهم منها، كما فهم الجيلي من أقوال الحلاج في الحلول ما لم يفهمه غيره ولم يغيب عنه مقصوده، لذلك نجده يشير إلى أن ما أصابه كان نتيجة تسرّعه في العبارة فقط، وقد أشار إليه في كثير من مؤلفاته كالإنسان الكامل وحقيقة الحقائق، والمناظر الإلهية وغيرها حيث اعتبره من الصوفية الذين خلعوا العذار^(*) فعجل ذلك بمقتله. في حين يرى في الشيخ عبد القادر الكيلاني وأبي يزيد وأبي الغيث بن جميل (ت ٦٥١هـ) وغيرهم من الأولياء قد رضوا العذار ولم يخلعوه^(١). وكثيراً ما تناول الجيلي آراء هؤلاء الرجال وجاء على ذكرهم لما استفاده من علومهم وأفكارهم الصوفية، وأثرهم في من جاؤوا من بعدهم كما هو شأن الإمام محي الدين بن عربي فيما يرويه عن الشيخ عبد القادر في كثير من المواقف وتأثره به، وربما كان هذا من أهم العوامل التي شغلت الجيلي عن غيرهم من الصوفية أمثال ابن سبعين وابن الفارض والسهروردي المقتول ممن عاصر ابن عربي على الرغم من شيوع مصطلحاتهم في كثير من البلاد كفارس والعراق آنذاك، وكذلك انشغاله بآراء ابن عربي التي غطت الآفاق وشرحه لبعضها ودفاعه عنها لما يربطه به من حب الحقيقة والبحث عنها. ولم يغيب عنه ذكر مآثر وأفكار وعبارات بعض الصوفية الأوائل أمثال الجنيد (ت ٢٩٧هـ) وسهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـ) وأبو بكر الشبلي (ت ٣٢٠هـ) والبسطامي وغيرهم.

(*) منظر خلع العذار كما يشرحه الجيلي ذلك بأن يتجلى الله تعالى على العبد بتجل يقتضي حقيقة ذلك التجلي منه أن يتحدّى بها فتظهر فيه الشطحات في هذا المشهد. وآفة هذا المنظر: هو أن هذه الدار ضيقة عن ظهور الحقائق الإلهية والتحدّي بها فلا يسعها إلا الدار الآخرة، وتحديه إنما هو استعمال أمر فوضى فهو من قبيل وضع الشيء في غير موضعه ولا يكون ذلك إلا عن نقص فإن الحكمة الإلهية بخلافه، وأيضاً فإن هذه الدار محل التزيد والتحصيل، وبالتحدّي يزول التزيد والتحصيل فيفوته أمر كثير خطير، (الجيلي، المناظر الإلهية، منظر خلع العذار، ص ٤٢)، ويقول محمد بن أبي بكر الرازي يقال للمنهمك في الغيّ خلع عذاره، (مختار الصحاح، مكتبة الهلال، بيروت، ص ٤٢٠).

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٤٢.

ولما كانت صلة الجيلي بهؤلاء الصوفية السابقين عليه قد اقتضت على مؤلفاتهم وأقوالهم فإنه قد أفاد من المعاصرين له باتصاله بهم والأخذ عنهم، فكان بذلك لهم أكبر الأثر على تكوينه الروحي. ومن أوائل شيوخه الذين التقى بهم في بداية طريقه: الفقيه العارف جمال الدين محمد بن إسماعيل المكشش^(*) في بلدة الأنفة^(**). وقد رآه في بداية سلوكه الطريق وهو دون العشرين، وكان مقيماً فيها حتى وفاته سنة ٧٩٨ هجرية. ويصف لنا الجيلي أثره عليه بقوله: "ولقد رأيت في هذا المذكور في زيارتي له أيام بدايتي بركات كثيرة". ولعل لقاءه بالشيخ المكشش وقع في سنة ٧٧٩ هـ.

وممن ذكرهم أيضاً الشيخ العارف أبا بكر بن محمد الحكاك، وهو شاعر صوفي أشار إليه الجيلي في كتابه "مراتب الوجود"^(١)، ويذكر أن له ديواناً في علم الحقيقة ذو فائدة، فمن وقف عليه وعرف مقدار حظه بطائل...^(٢). ومنهم أيضاً الصوفي الكبير فخر اليمن أبو الغيث بن جميل، وهو من مشايخ الطريقة والقطب الجليل، وللجيلي اهتمام كبير بأقواله وعباراته حيث يشير إلى مدى اتفاقه مع الشيخ عبد القادر الكيلاني في طريقه الصوفي ومعرفته بالله حيث قال: "معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم تُؤتوه، هكذا روى عنه الإمام محي الدين بن العربي في الفتوحات المكية بإسناده، وقال الشيخ الولي أبو الغيث بن جميل رضي الله عنه خضنا بحراً وقف

(*) أبو عبد الله بن إسماعيل، (النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ص ١٥٣)، ويذكر المناوي أنه صوفي عظيم التربية، وناسك سالك لطريق العبادة. له أحوال ظاهرة وكرامات باهرة، وأنه كثير الذكر مستغرق فيه ويعتريه ذهول، توفي سنة ٧٩٨ هـ، (طبقات الأولياء للمناوي).

(**) الأنفة، بفتح الهمزة، بجهة الوادي سهام، وهي مجلة محترمة بالفقهاء، وقبور أكابرهم مخصصة للزيارة وهم قبائل مشهورة في قبيلة عك بن عدنان، مسكنهم فيما بين الوادي سهام والوادي سررد (طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، الشرجي، ص ١٣١، انظر الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٧٨).

(١) الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة الجندي، القاهرة، تقديم بدوي طه علام، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ١١.

الأبسياء بساحله...^(١) وقد وضع أحمد الرداد شرحاً لهذه العبارة التي طالما ردها الجيلي كثيراً. وهكذا كانت حياة أبو الغيث بن جميل مليئة بالمجاهدة والرياضة الروحية حتى توفي سنة ٦٥١ هجرية.

ولعل الجيلي وفّق في مسعاه في البحث عن شيخ مدبر له في وصوله إلى الحقيقة، وقد لقيه لأول مرة في مكة المكرمة أثناء سياحاته العديدة، وأخذ عنه آداب الطريق، وأنه حصلت له الجذبة المطلوبة بفضلها فكان أعظم أساتذته شأنًا وأبعدهم أثرًا في حياته الصوفية ألا وهو الشيخ إسماعيل الجبرتي^(٢)، فقد صدق ظن الجيلي في صحبته إذ ساقه القدر إلى هذا الشيخ الذي طالما تمناه في قوله:

وإن ساعد المقدورُ أو ساقَكَ القضاء إلى شيخٍ حقٍّ بالحقيقة بارِعٍ
فَقَمِّمْ في هَوَاهُ واتَّبِعْ لِمُرَادِهِ ودَعْ كُلَّ مَا مِنْ قَبْلُ كُنْتَ تَصَارِعُ
وكن عنده كالميت عند مُغْسَلٍ يُقَلِّبُهُ ما شاء فهو مُطَاوِعٌ...
وسَلِّمْ له مَهْمَا تَرَاهُ فلم يَكُنْ على غير مَشْرُوعٍ قَتْمٌ تَنَازَعُ^(٣)

ولذلك يقول فيه "ولا نعرف أحداً ممّن أدركنا على طريقه، فهو غريب^(*) الأولياء"^(٤). وفي زبيد من بلاد اليمن التقى الجيلي بشيخه الجبرتي^(**) للمرة الثانية بعد أن ارتحل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بلاق)، ص ٨٥، (صادر) ص ٧٤.

(٢) النبهاني، جامع كرامات الأولياء ص ٣٥٨، الشوكاني: البدر الطالع، (مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـ)، الشرجي: طبقات الخواص، ص ٣٧.

(٣) الجيلي، النوار العينية، (البيت ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٨)، ص ١٦٣.

(٤) غريب الأولياء، يقول الرازي في مختار الصحاح: الغريب: وأسود (غريب) بوزن قنديل أي شديد السواد به وهنا جاءت للتأكيد على مدى ولايته وصحتها، فإذا قلت غريب سود كان الأسود بدلاً من. غريب لأن تأكيد الألوان لا يتقدم (مختار الصحاح، ص ٤٧٠). (الجيلي، مراتب الوجود، مصدر سابق، ورقة ٢، ص أ).

(٤) الجيلي، المناظر الإلهية، منظر الملامسة، ص ٤٣.

(**) وقد ذكر الشوكاني عنه أن لأهل زبيد فيه اعتقاد كبير وكان يلزم سورة (يس) ويأمر بها وله منزلة كبيرة لدى السلطان الأشرف وحكمة لا تُردّ، وكان بيته ملجأ لأهل العبادة وأهل البطالة وأهل الحاجات، تتلمذ له أحمد بن الرداد ومحمد المزجاجي، (الشوكاني، البدر الطالع، الجزء الأول، ص ١٣٩).

من مكة، فدرس عليه أصول التصوف، وتعمق فيه وخبر لجاته، ودام ذلك طيلة المدة ما بين سنتي ٧٩٦هـ و ٨٠٣هـ، وهي الفترة التي ارتفع فيها إلى المراتب العليا، والدرجات الرفيعة، مقترباً من الحق، معتزلاً الدنيا، مستغرقاً في نشوة الفناء التي هي غاية المطاف عند بعض الصوفية^(١). والجأ في سرمدية الله، نافذاً من التعدد إلى التفرد، ومن الكثرة إلى التوحيد. قال في كتاب "حقيقة اليقين" واصفاً إحدى تلك الحالات: "غيبني وارد الوقت عن الأكوان، وأخرجني بالكلية عن عالم الحدثان، فأشهدني صفاتي، وأوجدني ذاتي، ثم نقلني مني إليّ في أطوار كثيرة لي عندي ولدي". فلما قمت على صراطي المستقيم وحفظت شروط ذلك العهد القديم، وضعت إحدى القدمين في حضرة العين، والآخر في عالم الأين (يعني أنه عرف الأشياء على حقيقتها دون تحديد بزمان أو مكان) ففتح لي في الأفق الأعلى ذلك الباب، فولجت في عالمي وعقدت حواي بآدمي^(٢).

وتبرز لنا أهمية هذه الفترة في حياة الجيلي من تأكيده هو نفسه عليها في أكثر من موضع، وذلك اعترافاً بفضل شيخه الجبرتي فيقول: "أقمت فيه بزييد شهر ربيع الأول من سنة ثمانمائة من الهجرة النبوية (١٣٩٧م)، فرأيت جميع الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين والأولياء والملائكة... ورأيت روحانيات الموجودات جميعاً، وكشفت عن حقائق الأمور على ما هي عليه في الأزل إلى الأبد، وتحققت بعلوم إلهية لا يسع الكون إن نذكرها فيه"^(٣).

ويعترف الجيلي بأهمية الجبرتي في حياته الصوفية في "إنسانه الكامل" بأن تفكيره كاد أن يزلّ في بعض الأحيان، وأن يضلّ، وأن الشرّ كان يظهر له في صورة الصواب لولا أن أدركه شيخه الجبرتي وأعادته إلى صراطه المستقيم فقال: "ولقد كنت غرقت في هذا البحر الغزير، وكاد يهلكني موجه في قعره الخطير، وأنا يومئذ في سماع بمدينة زييد عام ٧٧٩هـ، وكان هذا السماع في بيت أخينا الشيخ العارف شهاب

(١) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مصر، ١٩٥١، ص ٥٢.

(٢) الجيلي، حقيقة اليقين وزلفة التمكين، ورقة ٥ - ٦.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٠.

الدين أحمد الرّداد^(*) (ت ٨٢١ هـ) وكان شيخنا أستاذ الدنيا، القطب الكامل والمحقق الفاضل، أبو المعروف شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي حاضراً يومئذ في السماع، فنادت بأعلى صوتي: اللهم إني أعوذ بك من العلم المهلك، أدركني يا سيدي أدرك، فكان يراعيني الشيخ في نفس السماع مراعاة من له على الأمر اطلاع. فنقلني ببركته إلى المعراج القويم^(١).

وفي مدرسة الجبرتي عاش الجيلي، فكان يؤازره في مواقفه، وبفضله تمّ إصلاح شأنه إذ لا يمكن للصوفي العيش إلا في جوّ رحي ملائم وبين أقران يؤازرونه ويؤيدونه في مواقفه. وهذا ما تحقق للجيلي بفضل شيخه وإخوانه كأحمد الرّداد ومحمد المزجاجة^(**) اللذان تتلمذا له أيضاً. وقد أخبرنا الجيلي عما تعرض له في بداية الطريق مثل ما تعرض له الشيخ عبد القادر الجيلاني من غواية الشيطان ولم ينج من ذلك إلا ببركة شيخه الجبرتي فقال: "وهذا مقام لا أنكره، أخذ الوقت من بدايتي طرف منه وكنت محقاً فنقلني الحق منه ببركة سيدي وشيخي أستاذ الدنيا وشرف الدين، سيد الأولياء المحققين، أبي المعروف الشيخ إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي، وقد اعتنى بي وأنا في تلك الحالة عناية ربّانية مؤيدة بنفحات رحمانية، إلى أن نظر الحق بعينه عبده، فجعلني ممّن عنده، فنعم السيد الفاضل، ونعم الشيخ الكامل"^(٢).

(*) أحمد الرّداد بن أبي بكر بن محمد الشهاب أبو العباس بن السراج القرشي البكري المكي ثم الزبيدي الصوفي، ثم القاضي الشافعي، عُرف بابن الرّداد، مولده ٧٤٨ هـ، تفقه بأبيه ولازم صحبة الشيخ إسماعيل الجبرتي، (الضوء اللامع، ص ٦٠).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني (بولاقي)، ص ٢٦، (صادر)، ص ٢٤.

(**) المزجاجة (محمد)، محمد بن محمد بن أبي القاسم أبو عبد الله المزجاجة اليميني المتوفي ٨٢٩ هـ. من مؤلفاته التي دافع بها عن ابن عربي والصوفية رداً على المنكرين عليهم ما سماه "إمحاء النصيحة الصحيحة عن أمراض باطل النصيحة النطيجة تنطجها قرون جهل صاحبها فصارت جيفة مريجة"، مخطوط الظاهرية، دمشق، ضمن مجموعة. وله كتاب هداية السالك إلى أهدي المسالك، مخطوط. (انظر يوسف زيدان، مرجع سابق، ص ٤٤).

(٢) الجيلي، المصدر السابق، (بولاقي)، ص ٢٦، (صادر)، ص ٢٤.

ولا يتوانى الجيلي في مدح شيخه وذكر مناقبه، فقد أنشأ فيه عدة قصائد منها هذه القصيدة التي قال فيها:

وَأَفَى الْمَحَبِّ فَزَارَهُ مَحْبُوبُهُ	بُشْرَاهُ يَا بُشْرَاهُ ذَا مَطْلُوبِهِ...
ذَارٌ بِهَا إِسْمَاعِيلُ أَسْمَى مِنْ سَمَا	أَسْمَاءُ أَسْمَا رَاحَةً وَنَسِيْبِهِ...
مَلِكُ الصِّفَاتِ وَكَامِلُ الذَّاتِ الَّذِي	فَاحَ الشَّمَالِ بَعْطَرُهُ وَجَنُوبُهُ
مَلِكُ مَلُوكِ اللَّهِ تَحْتَ لَوَائِهِ	مَا بَيْنَمَا مَوْهُوبُهُ وَسَلِيْبِهِ...
قَبُ الْحَقِيقَةِ مُحَوَّرُ الشَّرْعِ الضَّيَا	فَلَكَ أَوْلَاءُ مَحِيطُهُ وَعَجِيْبِهِ...
يَا ابْنَ إِبْرَاهِيمَ يَا بَحْرَ النَّدَى	يَا ذَا الْجَبْرِتِيَّ الْجَبُورِ طَيِّبِهِ.
أَلْعَبْدُكَ الْجَيْلِيَّ مِنْكَ عَنَاءُ	صَبَاغَةُ صَبِغِ الْمَحَبِّ حَبِيْبِهِ.
أَنْتَ الْكَرِيمُ بَغِيرُ شَكٍّ وَهُوَ ذَا	عَبْدُ الْكَرِيمِ وَمِنْكَ يُرْجَى طَيِّبِهِ...
قَسَمًا بِمَكَّةَ وَالْمَشَاعِرِ وَالَّذِي	مِنْ أَجْلِهِ هَجَرَ الْمَنَامَ كُنْيَتَهُ.
مَا حَبَّبَ قَلْبِي قَطُّ شَيْئًا غَيْرَكُمْ	كَلَّا وَلَيْسَ سِوَاكُمْ مَطْلُوبُهُ ^(١)

وعملًا بأداب الصوفية وامتنانًا لها فقد تَخلى الجيلي عن كل ما حصله من علوم، فأغدق عليه شيخه من نعيم الروح ما جعله درّة وقته ومعجزة عصره، فلم يعد يشير إلى أستاذ غيره سواء المعاصرين له أو السابقين عليه من الصوفية، بما فيهم ابن عربي نفسه الذي تعلّق به فكر الجيلي وعقله، فجاءت قصائده الجمّة حبًّا وشغفًا دون سواه لما ناله لديه من الحظوة ولحصول الجذبة له في أقصر وقت. ولعل هذا الولع الذي أبداه الجيلي بشيخه الجبرتي يعود إلى حادثة سنّه وحاجته إلى المدبّر لأمره فهو كما يذكر من نفسه أنه كان حدثًا لم يبلغ بعد سنّ الحلم حين التقى به في حلقة السماع عند زميله أحمد الرداد، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على ما يتمتع به الشيخ إسماعيل الجبرتي من سموّ الخلق الصوفي الذي تعامل به مع مريديه، وأخذهم بهديتهم إلى السبيل القويم، وقد صدقت الرؤيا لدى الجيلي بما يتوسمه في الشيخ المطلوب من حسن الخلق، وتطابق الصورة التي أقامها للشيخ المطلوب بالخصائص الحميدة كما وردت في قصيدته العينية حيث قال: "أنه إذا ساقه القدر إلى شيخ حق

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٤٢.

بارع في علم الحقيقة فلنيسلم إليه مقاديره ويكون لديه كالميت عند غسله يقلبه كما يشاء ويكون طوع أمره، في غاية الأدب في الامتثال لمطالبه^(١). لذلك نراه وقد اتخذ شيخاً ومديراً وأمرأ وموجهأ، فلزمه ورأى فيه أستاذاً جليلاً فهو: أستاذ الدنيا، والقطب الكامل، والمحقق الفاضل وشرف الدين^(٢). وزيادة في التأكيد على هذه الصفات فقد ميّزه عن غيره فقال فيه أنه "غريب الأولياء"^(*) وهذا مما لا يتصف به إلا أكابر الرجال من الصوفية الذين بلغوا شأواً بعيداً في التصوف من أصحاب الكرامات.

زِدْ على ذلك أن الشيخ الجبرتي من أتباع مدرسة ابن عربي والآخذين عنه، لذا كان ينصح تلاميذه بقراءة كتب ابن عربي ويتمثل ذلك في قوله لأحد تلاميذه: "عليك بكتب الشيخ محي الدين العربي، فقال له التلميذ: يا سيدي إن رأيت أن أصبر حتى يفتح الله عليّ به من حيث الفيض، فقال الشيخ إن الذي تريد أن تصير له هو ما ذكره الشيخ لك في هذه الكتب"^(٣) وعلى ذلك، فإننا نتبين أن الجبرتي كان داعياً إلى نحلة ابن عربي، جاعلاً من كتابه فصوص الحكم مصدراً أساسياً من مصادر التصوف لا تكتمل منزلة الصوفي إلا بتحصيله ومعرفته^(٤) وهذا ما يدلنا على أن الجبرتي كان من أصحاب وحدة الوجود كابن عربي، ولعل الجيلي كان متأثراً بأستاذه الشيخ الجبرتي الذي كان يأمر تلاميذه أيضاً بقراءة كتاب الفصوص لابن عربي. وكان من المتشيعين لنحلة هذا المتصوف الأخير^(٥).

(١) الجيلي، النوادر العينية، ص ١٦٣.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٢٤.

(*) غريب وأسود (غريب) بوزن قنديل أي شديد المवाद، فإذا قلت: (غريب) سودّ كان السود بدلاً من غريب، لأن تأكيد الألوان لا يتقدم وهنا غريب الرجال أي أشدهم وأكثرهم تمسكاً بالحياة الروحية ووصولاً إلى التحقق بالكرامات لصفاء روحه ونقاء سيرته. (مختار الصحاح تأليف محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي. مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٧٠، المجند، ص ٥٤٨).

(٣) الجيلي، مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود مخطوط، ورقة ٢، ص أ. (له نسخة مطبوعة).

(٤) الشوكاني، البدر الطالع، الجزء الأول، ص ١٣٩.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣٩.

ومن هنا جاء تأكيد الجيلي على ضرورة الشيخ للسالك وطاعته إلى حد
انسلاخه عن شخصيته، وجعله مادة يشكلها الشيخ كما يريد فهو القدوة المربي عند
الصوفية، لأنه قادر على تكميل^(*) المريد والسلوك به إلى الكمال. فهو الكبريت الأحمر
الذي لا بد منه للوصول إلى الحقيقة.

ولعل ارتباط الجيلي بشيخه الجبرتي كان باعثاً على الاستقرار وملازمته
التامة، مما جعل زبيد مقراً وموطناً روحياً له أقام به طيلة حياة شيخه. خاصة وأن
زبيد من أخصب أراضي اليمن فكراً وعلماً، فقد غصت برجال التصوف من أهل زبيد
كشيخه الجبرتي وإخوانه أحمد الرداد ومحمد المزجاجي وكثيرين غيرهم ممن يذكرهم.
بالإضافة إلى مكانة الجبرتي العالية لدى ملوك بني رسول^(**) حكام تلك المنطقة آنذاك،
والذين كان لهم اعتقاد في الشيخ الجبرتي ويحسنون الظن به. مما أتاح للمتصوفين
الحرية التامة في ممارسة طقوسهم وأذكارهم وسماعاتهم في مساجد زبيد دون قيود،
كما ساعد ذلك على نشر أفكار ابن عربي وآرائه وشيوع كتبه في مدينة زبيد^(١).

وقد ورد في مؤلفات الجيلي ذكر شيوخ آخرين معاصرين له غير الجبرتي،
كان قد التقى بهم وأفاد منهم وتأثر بهم، منهم الخواجه بهاء الدين محمد بن الشاه نقشبند
الأوسي البخاري (٧١٧-٨٢٧هـ) وهو صاحب الطريقة النقشبندية المعروفة^(٢) فتعلم

(*) التكميل والإكمال، الإتمام، مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص ٥٧٩.

(**) المجاهد الرسولي: علي بن داود المؤيد بن يوسف المظفر، (٧٠٦هـ - ٧٦٤هـ) من
ملوك الدولة الرسولية في اليمن، ولد في زبيد وولي الملك بعد وفاة أبيه سنة ٧٢١هـ. كان
شاعراً عالماً بالأدب مقرباً للعلماء والأدباء، محسناً إليهم، ومن آثاره مسجد في النويدرة
على باب زبيد، وآخر بزبيد، ومدرسة في مكة ملاصقة للحرم، وله كتب مختلفة،
(الشوكانى، البدر الطالع، ج ١، ص ٤٤٤، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٢٣٧،
٢٤٠، ابن خلدون، المقدمة، مجلد ٥، ص ٥١٣).

(١) زيدان (يوسف)، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت،
١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٤١.

(٢) انظر: النقشبندی، عبد المجيد، الحقائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية، ص ١٣٥ -
١٤٣.

منه فوائده ووصاياه الصوفية، وجرت له أمور بعد ذلك وأحوال لا يمكن التعبير عنها^(١).

أما زملاؤه، فلم تقتصر علاقة الجيلي على شيوخه وأساتذته فقط، بل لقد التقى في مدينة زبيد وغيرها من مدن اليمن وداكره بإخوان له في الطريق ذكرهم في كتاباته، واستفاد منهم، وكان له بهم اتصالات قامت على الارتباط الروحي في الطريق الصوفي، وكتب في الرد على أسئلتهم، أول هؤلاء الإخوان: "هو الأخ العارف الرباني ذو الفهم الثاقب، والذكاء الباهر، الراجح الراسب والتجريد والتفريد والقدم الصدق في المطالب، عماد الدين بن يحيى بن أبي القاسم التونسي المغربي، سبط الحسن بن علي^(٢) فقال: "بعد باعث رحمانى واستجابة لسؤال أخ عارف رباني... عماد الدين بن يحيى... بعد مدافعتي إياه وتأخري عن التقدم إلى ما يهواه... فاستخرت الله تعالى، ولجأت إليه..."^(٣). ويخبرنا الجيلي أنه ألف كتابه "الكهف والرقيم استجابة لطلبه وإجابة على سؤاله وقد أنشأه على ثقة بيته من نفسه وأقامه على القواعد الشرعية والأصول الدينية ومعنى التوحيد المستند إلى الكتاب والسنة حيث قال فيها: "فذلك مطلوبى الذي أملت الكتاب لأجله، وإذا فهموا منه خلاف ذلك فأنا بريء من ذلك الفهم فليرفضوه وليطلبوا ما أملت مع الجمع بالكتاب والسنة..."^(٤) وقد جمعت الصُحبة بينه وبين فقهاء عصره وذلك في الساعات حيث كان يلتقي بهم ويأخذ عنهم أقوالهم ويرافقهم في مجالسهم، منهم: "الأخ الفقيه أحمد الحبايبي الذي كان يحضر معه الساعات في مسجد الجبرتي^(٥) وكذلك الفقيه حسن بن أبي السرور الذي تأثر بأقواله في الأذواق والمواجيد"^(٦). كما يذكر بعض الإخوان الذين كان يحضر معهم الساعات في مسجد الجبرتي.

(١) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، دون رقم.

(٢) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٦) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٤٤.

أما إخوانه من أهل الطريق من أتباع الشيخ الجبرتي ممن عرفهم وعاشهم، فقد ضمت مدرسة الجبرتي عدداً كبيراً منهم ممن لازموه، وأقام معهم علاقة وطيدة، وجاء على ذكرهم في أغلب مؤلفاته، من هؤلاء محمد المزجاجي، ومحمد بن شافع، وقطب الدين مزاحم بن أحمد بامزاحم^(*) والعبيدي^(**) والشيخ عبد الله بن عمر المسنّ، وأحمد الرداد^(***) الذي كان من أكبر تلامذة الجبرتي وأقربهم صلة بالجيلي وأشدها، فهو يأتي على ذكره كثيراً في مؤلفاته ويُفرد له مكاناً لأقواله وآرائه خاصة وأنه تولى المشيخة عن شيخه الجبرتي الذي نصبه فيها قبل وفاته بأربع سنوات في مسجده العامر في زبيد بحضور جميع الشيوخ والمريدين^(١)، كما يذكر الجيلي ممن جمعته بهم مجالس العلم ولهم إعجاب كبير بأبن عربي ومذهبه الشيخ العارف جمال الدين بن محمد الملقب بالمجنون، وقد كان يرى أن السلطنة في الباطن على الأسماء لإسمه القهار^(٢).

وكثيراً ما جمعت مجالس العلم بينه وبين معارف من الصوفية ممن كان لهم اطلاع على أقوال ابن عربي ومذهبه في التوحيد، بل من التابعين له والمعجبين به، ويذكر الجيلي منهم الشيخ عارف والشيخ محمد بن شيرين حيث كانا يتداولان في معرفة سلطنة الأسماء والصفات في الظاهر والباطن، وكان الجيلي صاحب علم في هذا الشأن فقال: "ورد علينا الأخ العارف المسمى بالشيخ عارف، فذكر لنا أنه اجتمع في غيبته عنا بالشيخ العارف جمال الدين بن محمد الملقب بالمجنون، فذكر له أن

(*) كان بامزاحم من مدينة (بروم) اليمنية، وكان يتردد على مدينة زبيد للاجتماع بالشيخ الجبرتي الذي كان يعيره كتب ابن عربي عن: (الصوفية والفقهاء، ص ٧٨).

(**) العبيدي هو الصوفي اليمني أحمد العبيدي متوفي سنة ٨١٥هـ، كان صوفياً عارفاً، (المرجع السابق، ص ٤٤).

(***) قيل عن الرداد أنه تولى زمام القضاء العام باليمن، مما زاد في سطوة الصوفية ونصرتهم على الفقهاء، فجمع بذلك بين التصوف والقضاء، ترك الرداد عدة مؤلفات، وقد كتبها في شجاعة تامة وحرية فكرية كاملة بسبب ما كان له من سلطة القضاء الأكبر آنذاك (المرجع السابق، ص ٤٥).

(١) انظر يوسف زيدان، الفكر الصوفي، ص.ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٦، ص ب.

الشيخ محمد بن شيرين قال له ذات يوم أن الشيخ محي الدين بن عربي رضي الله عنه ذكر في بعض مصنفاته أن سلطنة الأسماء والصفات في الظاهر لاسمه الرحمن، قال الشيخ محمد بن شيرين للشيخ مجنون... في السلطنة الباطنة في الأسماء لأي إسم هي؟ فقال الشيخ مجنون أنه وقع عنده السلطنة في الباطن على الأسماء لإسمه "القهار" فذكر ذلك الشيخ محمد بن شيرين فاستحسنه منه وقَبَلَه كل القبول، فلما سمعت هذه الرواية وقع عندي من بعد هذا الكلام اختلاج في القبول، وذلك لأن اسمه "القهار" من أسماء صفات الأفعال، ومرتبة أسماء صفات الأفعال دون مرتبة أسماء الصفات النفسية، ومرتبته دون مرتبة الذات... فكيف يكون له السلطنة... والشيخ محمد بن شيرين الذي ذكر أنه قَبَلَ مثل هذا الكلام هو ممن يشار إليه بالأصابع في زماننا في معرفة كلام الإمام محي الدين بن عربي رضي الله عنه، ثم إني رجعت إلى الله في تحقيق هذا الأمر فورد على الخطاب الإلهي أن سلطنه الأسماء في الباطن لإسمه الواحد، فكما أن الإسم الرحمن اقتضى الكثرة... كذلك الإسم الواحد اقتضى واحدية الأشياء في الباطن...^(١) وهكذا كان شأن الجيلي مع معاصريه وإخوانه في الطريق، يقوم على البحث عن الحقيقة والتداول في كلام الأئمة السابقين عليه كما هو حاله الذي رواه لنا مع الرجال الباحثين عن سلطنة الإسم الإلهي والمتأثرين بالإمام محي الدين بن عربي.

- ثقافته وعصره:

الواقع أن حياة الجيلي كما أوضحنا اتسمت بالخصوبة الفكرية، فقد التقى بأساتذة كبار كالجبرتي والنقشبندي وغيرهم، واستفاد منهم علوماً ومعارف غزيرة وهامة، فتحت أمامه آفاقاً بعيدة، وقد كان لسياحاته ورحلاته أثرها الكبير في تحصيل العلوم الجمة، فعرف ثقافات الشعوب التي زار بلادها وحضاراتهم وعرف علومهم ولغاتهم فكتب بها مصنفات عديدة تبحث عن الحقيقة. كل ذلك بالإضافة إلى ما أفاده الجيلي من اطلاعه على كتب الصوفية المتقدمين عليه كالبسطامي والجنيد والحلاج

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٦، ص ب.

وسبب محنته ومقتله، وعبد القادر الجيلاني وأبو الغيث بن جميل^(١). كما اعتمد في شرح منظومة له على نقول عديدة من كتب الصوفية كعين القضاة الهمذاني (ت ٥٢٥هـ) والسهروردي والشاذلي (ت ٦٧٦هـ) وأبي سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) وغيرهم^(٢). وناقش آراء ابن عربي وشرح له بعض مصنفات كشرح مشكلات الفتوحات المكية^(٣). كما تتلمذ على الفقهاء وعلماء العربية، فبرع فيها وعرف أصولها وله مبحث في الكلمة وأقسامها وحركة بنائها، وعلم البيان، وقد ظهرت اتجاهاته الأدبية والشعرية فيما كتبه من قصائد صوفية تعبر عن حقيقة مذهبه الروحي وعن ثقافته الأدبية الصوفية الواسعة أصدق تعبير. ولم يغب عنه علم الكلام إذ وجد أنه نافع للرد على الملحدة وأهل البدع لأجل وقوع الإيمان في القلب^(٤)، ولكن دون أن يأخذ به وبطرق أهله.

وأهم جانب في ثقافته أنه تعمق في العلوم الإسلامية وجمع بين الحقيقة والشرعية، فهو يرى أن الحقائق أصول الشرائع، وأن الشرائع هي أصول المطالب لمعرفة الحقائق، ولهذا يدعو من يقصد معرفة علوم الصوفية أن يقيس العلوم الواردة إليه على الأصول المشروعة التي قد ثبتت بالكتاب والسنة والجماعة.

كما اقتضى منطق مذهبه أن يُلِمَّ بالأديان والكتب السماوية وأسرارها، والمذاهب الأخلاقية القديمة وآثارها من زرادشتية ومانوية وغيرها من المذاهب التي جاء بها المصلحون، فكشف عن أمر التوراة وما خُصَّ به موسى من الألواح السبعة لهداية أمته، وانفراده بلوحيين خاصين به يتضمنان ما يعجز العقل عن قبوله، ولذلك امتنعت عن أمته، فهي نفس العلم المحمدي وعلم إبراهيم وعلم عيسى عليهما السلام، كذلك معرفته بأمر الزبور وما جاء به على لسان داود وتعليمه منطق الطير^(٥). كذلك

(١) الجبوري (عبد الله)، الكشف عن مخطوطات خزائن كتب الأوقاف، بغداد، ص ٢٨٨.

(٢) الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقة في العلوم الكونية، مخطوط، المكتب الهندي، لندن، برقم ١٠٢٧١، شرح فيه الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة.

(٣) المصدر السابق، الباب التاسع والخمسين.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٢.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولا)، ص ٨٤.

معرفته بالإنجيل وأسرار الديانة المسيحية وسرّ الكلمة المسيحية في الخلق التي هي حقيقة عيسى عليه السلام، ولكن الجيلي لم ينسَ فضل القرآن على هذه الأديان فيقارنه بالكتب الأخرى واحتوائه لكل الأديان حيث أنه نسخ كل ما جاء قبله.

وربما كان تعمقه في الإسلاميات أكثر خصوبة لسعة إطلاعه وكثرة مجاهداته، وتزكية أنفاسه، فهو يفرّق بين هذه الكتب جميعها وما تشتمل عليه من أسرار الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها فيقول: "الزبور في الإشارة عبارة عن تجليات صفات الأفعال، والتوراة عبارة عن تجليات جملة أسماء الصفات، والإنجيل عبارة عن تجليات أسماء الذات فقط، والفرقان عبارة عن تجليات جملة الصفات والأسماء مطلقاً الذاتية والصفاتية، والقرآن عبارة عن الذات المحض..."^(١).

ولم يفته تصنيف البشر بمثلهم ونحّتهم والوقوف على أسرار مذاهبهم ودياناتهم، فجعلهم على عشرة أقسام أو ملة، ولكل ملة نحلة خاصة وهي: الكفار والطبائعية، والفلاسفة والثوية، والمجوس، والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون^(٢)، وقد ألمّ بكل ملة وما لها من أسرار العبادات، وما تعبّدت به الحق تعالى بمجلى من مجاليه، وصورة من صور العبادات فيقول: وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعالى حقيقتها بذاته، فالشمس مظهر إسم الله لأنه الممدّ بنوره جميع الكواكب، كما أن الإسم الله تستمد جميع الأسماء حقائقتها منه، والقمر مظهر إسم الرحمن... وأما المريخ فمظهره القدرة لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية"^(٣).

وقد اطلع الجيلي على الفلسفة اليونانية، ومن جملة ما اطلع عليه آراء أفلاطون الذي سماه بالإلهي وآراء أرسطو، كذلك فيثاغورس الذي سماه بالحكيم الرباني لما في نظريته "في النفس وتكوينها العددي" التي تتفق في بعض جوانبها مع فكرة وحدة

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٨٥ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٢.

الوجود^(١). وربما اطلع على هذه الأفكار من خلال الصوفية المتفلسفين الذين مزجوا أفكارهم الصوفية بأنظار فلسفية. وربما كانت معرفته ببعض جوانب الفلسفة اليونانية قد دفعته إلى معرفة مصطلحاتها مثل العقل الأول والروح الكلي والنفس الكلية، واستخدامها في بعض عباراته رغم اعتماده على الجذور والأصول الإسلامية من فقه وحديث وتفسير وتأويل الآيات وما أشار إليه أيضاً في علم التوحيد، وفي هذا دلالة واضحة على تنشئته الدينية وتأثره بالبيئة الإسلامية، إضافة إلى نشأته الصوفية المبكرة حينما دخل في خدمة أهل الطريق، فكان لها أكبر الأثر في توجيهه وجهة دينية روحية تحققت له في ظل شيوخه وأساتذته من الصوفية والفقهاء الذين ساح في البلاد سعياً وراءهم ونال العلوم على أيديهم، كما كان له اطلاع واسع على العلوم الطبيعية والاستقصات، وتكلم بالأمزجة كالبرودة واليبوسة والرطوبة وهي خصائص علم الطب القديم. كذلك ألمّ بعلم الفلك وحركات النجوم ومواقعها في النفوس، وعرف علم الطبائع وتركيبها، والنباتات والحيوانات وروحانية هذه جميعها، كما اهتم بمعرفة علم الحروف والأسماء وعلوم السيمياء^(*) والسحر والطلاسم والأوفاق^(**)(٢).

ومما لا شك فيه أن الجيلي لم يكن يحصل جميع هذه العلوم والفنون نتيجة تلقين من أساتذته وشيوخه لشموليتها وتعدد أنواعها، ولا يستند إلى العقل بأدلتها وبراهينه كي يصل إليها، إنما هي نتيجة كشف روحي في ساعة من ساعات الوجد التي يفنى فيها الصوفي عما يحيط به في العالم الخارجي، فيحصل منها ما لا يقدر أهل الفكر والنظر على تحصيله مدى الدهر، وهذا ما يبين لنا مدى الاستعداد الروحي لدى

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأتوار لأبن عربي، الفيحاء، دمشق، ١٣٤٨هـ/

١٩٢٩م، ص ٣١.

(*) السيمياء هي الكيمياء قديماً.

(**) الأوفاق، فمفردتها الوفاق: يقول الجيلي: إنما سمي وفقاً لحصول الموافقة الكلية فيه وصفاً وعدداً واطلاعاً وقطراً ومناسبة للمطلوب وللوقت والشرف، والاسم الناظر في ذلك الأمر، فإذا اجتمع ذلك كله سمي الوفاق وفقاً. (الجيلي، المصدر السابق، ص ٥).

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢٣، ص أ.

الصوفية لتحقيق ثقافة واسعة شاملة في شتى الألوان والفنون، ذلك بفضل ما يتحقق به الصوفي من رياضات روحية ومجاهدات بدنية تصل بها نفسه إلى حالة الصفاء فتأخذ ما يتكشف لها من الحقائق العلمية والإلهية في حضرة الذات الإلهية، ومن هنا كانت الثقافة الصوفية شاملة للأمور الدينية والعلمية والأدبية وغيرها.

أما ثقافته الصوفية وتكوينه الروحي فقد كان أهم جانب من جوانب ثقافته الواسعة الخصبة، وكان لابن عربي أكبر الأثر في ذلك، فقد أفاد الجيلي من الاطلاع على كتبه ومؤلفاته، وعرف علومه وشرح بعض قضاياها، وتابع خطواته فجمع بين الحقيقة والشرعية واقتفى آثاره في كثير من العلوم والمسائل التي عالجها ذوقاً وكشفاً وإلهاماً ووهباً، كل ذلك بفضل توجيه شيخه الجبرتي كما سبقت الإشارة إذ كان على صلة بمدرسة ابن عربي، وداعياً إلى مذهبه ومنتمياً إلى نحلته، وهذا ما بدا من اهتمام الشيخ الجبرتي نفسه بكتاب فصوص الحكم لابن عربي واعتباره مصدراً هاماً من مصادر التصوف الضرورية، حتى صار من لا يحصل على نسخة من الفصوص تنقص منزلته عنده^(١).

ورغم إفادة الجيلي من ابن عربي واتفاقه معه في بعض الآراء، إلا أنه يختلف معه حول بعض القضايا: كقضية العلم والمعلوم، وقضية الجبر والاختيار وخلافه، وقد بنى على ذلك كله نظريات في المعرفة والوجود، وأخرى في الفناء والبقاء وكذلك في الثواب والعقاب وغيرها من النظريات، وهو في تناوله لكل هذه النظريات والآراء يستند إلى الكتاب والسنة دون إعمال فكر وبحث وتدقيق. وقد أخبر عن تأليفه لكتابه الإنسان الكامل فقال: "وكننت قد أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسأله بالخبر الصحيح..."^(٢) ولكنه خطر له خاطر بتركه إجلالاً لمسائل التحقيق فشنته ومزقه إلى أن جاءه الأمر الإلهي بإبرازه فقال: فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وألغازه ووعدني بعموم الانتفاع فقلت طوعاً للأمر المطاع... وابتدأت في تأليفه متكللاً على الحق في تعريفه، فما أنا ذا أكرع من دنه القديم بكأس اسمه

(١) الشوكاني، البدر الطالع، الجزء الأول، ص ١٣٩.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، المقدمة، ص ٤.

العليم في قوابل أهل الإيمان والتسليم خمرة مرضعة من الحي الكريم...^(١) وفي قوله شعراً:

خذوا يا ندامي من حباب دنائها أمانني آمال تجل وتعظم
ولا تهملوا بالله قدر جنابها فما حظ من فائته إلا التندم
ليهن أخلائي الذين حظوا بها عليهم سلامي والسلام مسلم^(٢)

فهذه الدعوة الصريحة من الجيلي للأخذ عن الذات الإلهية مباشرة وعدم إهمال جنابها وعظمتها دلالة واضحة على موقفه الصوفي الخالص من كل شوائب الفكر الشخصي والعقل البشري، بل إرادة إلهية ووهب إلهي لمن هم أهل لذلك الأمر. فهو إذن ولو أنه عرف الفلاسفة اليونان وأفكارهم وعرف مقدارهم إلا أنه لم يقم مذهباً فلسفياً قائماً على أسس ومبادئ فلسفية لأنه انطلق في علمه الصوفي من تعليم الكتاب والسنة والفقه والحديث وعلم الكلام بل ومجموع العلوم الإسلامية التي يقوم عليها الإسلام، وطريقه في ذلك كله الكشف والذوق والوجدان حيث يقول: "فإنه لما كان كمال الإنسان في العلم بالله وفضله على جنسه بقدر ما اكتسب من فحواه، وكانت معارف التحقيق المنوطة بالإلهام والتوفيق حرماً آمناً يتخطف الناس من حوله بالموانع والتعويق، قفارها محفوفة بالغلطات والتزليق، بحارها مشوبة بالهلكات والتغريق، صراطها أدق من الشعر الدقيق وأقطع من لسان الحسام الرقيق، لا يكاد المسافر أن يهتدي فيها إلى سواء الطريق، الفت كتاباً..."^(٣) فالعلم عنده إذن ليس من قبيل الوضع الإنساني إنما هو علم رباني صعب الوصول إلا لمن خصه الله به وأكرمه بتلقيه.

ولعل ما يثبت ثقافته الصوفية الواسعة وعلمه الإلهي قوله منبهاً على الأصول التي بنى عليها كتابه الإنسان الكامل ومحذراً من الوقوع في الخطأ بحقه فقال: "ثم ألتمس من الناظر في هذا الكتاب بعد أن أعلمه أنني ما وضعت شيئاً في هذا الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة رسوله الله ﷺ أنه إذا لاح له شيء من كلامي بخلاف

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤ - ٥.

الكتاب والسنة فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه لا من حيث مُرادِي الذي وضعت الكلام لأجله، فليتوقف عن العمل به مع التسليم إلى أن يفتح الله عليه بمعرفته ويحصل له شاهد ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه... فإن من أنكر شيئاً من علمنا هذا حُرْم الوصول إليه ما دام منكراً ولا سبيل إلى غير ذلك، بل ويخشى عليه حرمان الوصول إلى ذلك مطلقاً بالإنكار أول وهلة، ولا طريق له إلا الإيمان والتسليم. واعلم أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلال لأجل ما لا تجد أنت له ما يؤيده، فقد يكون العلم في نفسه مؤيداً بالكتاب والسنة، ولكن قلة استعدادك منعتك من فهمه، فلن تستطيع أن تتناوله بهمتك من محله فتظن أنه غير مؤيد بالكتاب والسنة. فالطريق في هذا التسليم وعدم العمل به من غير إنكار إلى أن يأخذ الله بيدك إليه، لأن كل علم يرد عليك لا يخلو من ثلاثة أوجه: الوجه الأول المكاملة، وهو ما يرد على قلبك من طريق الخاطر الرباني والملكي فهذا لا سبيل إلى رده... وعلامة مكاملة الحق تعالى لعباده أن يعلم السامع بالضرورة أنه كلام الله تعالى وأن يكون سماعه له بكليته وأن لا يقيد بجهة دون غيرها...^(١).

ويدعو الجيلي في كل ما حققه من العلوم إلى التكتّم في إظهار المعرفة الإلهية عند أهل الخصوص خوفاً من جهل الجاهلين على حرمانها وتنزيه الذات عن التشبه بها أو التحقق بما لها من الإِتصاف بالأحدية فيقول:

وأقمت فوق الكنز منك جدارها كي لا يشاهد جاهل حرمانها
هذي الأمانة كن بها نعم الأمين ولا تدغ أسرارها لو شأها^(٢)

لذلك يعمد إلى الرمز والإشارة دون التصريح في العبارة، فأسلوبه الرمزي دليل ثقافته الواسعة في اقتناص الألفاظ والعبارات، فيخفي به معالم مذهبه وعلومه حتى لا ينكشف إلا لأهله. لذلك يشير إلى موقفه هذا بقوله: "واعلم أنني رمزت في ذلك التعقل حقائق معاني تلك الأسماء والصفات وهكذا أفعل معك في جميع ما سيأتي في هذا القسم، فإن تحته أسرار كثيرة نبهتك عليها بهذه الكلمات إن كنت من أهلها والله

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥ - ٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٣٠ - ٣١، (صبيح)، ص ٢٦.

الموفق^(١) لذلك تصعب قراءة كتبه وحل ألغازها ورموزها على من ليس له إمام بمصطلحات الجيلي وغيره من الصوفية، وهذا ما يبين قدرته على إخفاء معانيه واعتماد اصطلاحات القوم بالتلميح والتلويح دون التصريح فيقول:

لي في الغرام عجائب	وأنا وربك ذو العجائب...
رمزي الذي لي في الهوى	أعيا قراءة كل كاتب
أظهرته بعبارته	دقت فلم تفهم لصائب
عرضته، لوحتته	صرحته بين الحبايب...
أبديته وكنتمته	والله عن كل الحبايب...
فافهم مقالة ناصح	أهدى إليك التبر ذائب ^(٢)

وقد ردّ عنه النابلسي كل تهمة ودفع عنه كل تقصير في التعبير عن الحقيقة بكامل صورتها في كتابه هذا فقال ردّاً على من انتقد الشيخ من شراحه ومنهم الشيخ أحمد القشاشي المدني شارح الإنسان الكامل فقال: "لما كان كتاب الإنسان الكامل للشيخ الإمام والعارف والمحقق الهمام عبد الكريم الجيلي كتاباً جليلاً ومؤلفاً حافلاً جميلاً تتمتع به أرباب الحقائق والعرفان وتسرح به في ميادين أولو الكمال في مرتبة الشهود والعيان، وإنما تصعب معانيه على المقتصد على علوم الشرايع الظاهرة أحكام البيان من فقهاء الزمان وعلماء الوقت والأوان. فضلاً عن العوام الذين يتعلقون بعلوم الحقائق وهم بعد لا يعرفون علم الشريعة ولا علم الطريقة، ولما كان الكتاب المذكور... اعترض في هذا الباب على المصنف قدس سره كمال الاعتراض وذمه بكمال الذم من غير أن يبين ما له في ذلك من الاعتراض. فجذبني الغيرة الإلهية والحمية الإسلامية إلى بيان ذلك على الوجه الشرعي والطريق المرعي ليكون كشفاً لمقصود المصنف لمؤلفه حيث خفي على الناس وتحرك به من النفوس

(١) الجيلي، كتاب النقطة وهو الجزء الأول من كتابه حقيقة الحقائق، مخطوط، مكتبة الأوقاف

العامة، بغداد، رقم ٢٣/١٠٣٨، ورقة ١٩، ص أ.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، المقدمة، ص. ص ١١ - ١٢.

الوسواس... وسميته الكشف والبيان في أسرار الأديان من كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان^(١).

وجملة القول إن ثقافة الجيلي كما تبدو لنا واسعة شاملة، متعددة الجوانب، مما يجعله من كبار الصوفية الذين نشأوا في ظل شيخه الجبرتي لمدة تسعة وعشرون عاماً قضاهما في مدرسة خاصة بالجبرتي أقامها على أفكار ابن عربي، وروّجت له في بلاد اليمن خاصة في مدينة زبيد، وكان الجيلي كما بيّنا قد ارتبط بهذا الرجل ارتباطاً قوياً، إذ أنه احتضن أنصار ابن عربي في اليمن كالرداد والمزجاجي وغيرهم^(٢). وقد عُرف الجيلي آنذاك كواحد من أتباع هذه المدرسة الصوفية بل لقد اعتبره الأهدل من تدماء الشيخ الجبرتي فنال الجيلي بذلك حظه من حملة الفقهاء على الصوفية بعد ذلك، يقول عنه الأهدل^(٣): هو أهلكهم في هذا البحر^(٤) (يعني القول بالحلول) كما اعتبر كتاب (الإنسان الكامل) دستور المتصوفين^(٥).

أما عن طبيعة العصر الذي عاش فيه، فقد بيّنا أن مولده كان في عصر الدولة الجلائرية التركمانية بالعراق حيث تميز بطابع الاضطراب وعدم الاستقرار، ولكن الجيلي باستقراره بعد ذلك في زبيد وفراغه من السياحات العديدة التي قام بها متنقلاً بين مختلف البلدان الإسلامية حيث كان للصوفية مكانة مرموقة عند الحكام، فكان عهد الدولة الرسولية "وكان ملوك بني رسول يقربون الصوفية إليهم، فقد كان الملك المجاهد

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الكشف والبيان في أسرار الأديان، من كتاب الإنسان الكامل

وكامل الإنسان، مخطوط، مكتبة برلين. 820. Bibliotheca, Regia Berolinensis.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، ص ٨٥ وما بعدها.

(٣) الأهدل: بدر الدين عبد الرحمن بن حسين الأهدل من علماء اليمن المشهورين ومن أشد أعداء الصوفية خاصة أتباع ابن عربي (عباس العزاوي / ابن عربي وغلاة الصوفية الكتاب التذكري لابن عربي، ص ١٤٦).

(٤) زيدان (يوسف)، الفكر الصوفي، ص ٤٢. (انظر عبد الله الحبشي، الصوفية والفقهاء في اليمن، صنعاء، ١٩٧٦).

(٥) المرجع السابق، ص ٤٢.

يعتقد في الشيخ الجبرتي ويحسن الظن به^(١) وقد بلغ من تقرب الملك الناصر للصوفية أن أصبح لهم نفوذ على الفقهاء وغيرهم "فكان نفوذ الدولة الصوفية في تلك الفترة المرتبة الثانية بعد سلطة بني رسول مباشرة"^(٢).

يتبين لنا أن هذا العصر حقق فيه الصوفية مكانة مرموقة لدى الحكام ساعدتهم على ممارسة حياتهم بحرية كاملة وكانت مناخاً ملائماً لممارسة الحياة الفكرية والعلمية بالنسبة لهم. "فقد توسع الصوفية في إظهار شعاراتهم، وعقدت السماعات في أكثر مساجد زبيد دون أي اعتراض من قبل الدولة"^(٣). ورافق ذلك انتشار كتب ابن عربي وأصبحت تتداول في الأسواق وتُشترى، كما فتحت أبواب زبيد أمام الصوفية الوافدين إليها من شتى البلدان في صورة دراويش وزهاد متنسكين^(٤).

وهكذا فإن هذا المناخ الصوفي الهادئ في ظل حكم بني رسول في مدينة زبيد كان من الأسباب القوية التي جعلت الجيلي يفضل الاستقرار في هذه المدينة اليمنية^(٥) حيث عاش فيها مارساً لنشاطه العملي والفكري بحرية بعيداً عن الاضطراب والفوضى.

وفاته:

أما عن وفاة الجيلي، فقد اختلفت الروايات في تحديد الزمان والمكان، فعلى حين يذكر الحاج خليفة^(٦) أنه توفي بعد سنة ٨٠٥ هجرية (١٤٠٢م) نرى صاحب معجم المطبوعات العربية والمعرّبة^(٧) يجعلها في نفس السنة أي ٨٠٥هـ، ولا يستبعد أن يكون قد نقل من الكشف بتحريف، نجد البغدادي^(٨) يذكر أنه توفي سنة ٨٢٠هـ

(١) زيدان (يوسف)، الفكر الصوفي، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤١.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٦) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ١٥٢٥.

(٧) سركريس (يوسف)، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ص ٧٢٨.

(٨) البغدادي (إسماعيل باشا)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين، الجزء الخامس، ص ٣١٣.

(١٧٤١م) ويلتقي معه نيكلسون^(١) حول هذا التاريخ كما يتفق معه جولدتسيهر^(٢) الذي حصرها ما بين سنة ٨١١هـ و ٨٢٠هـ، بينما يؤكد كل من بروكلمان^(٣) وماسينيون^(٤) على أنها كانت سنة ٨٣٢هـ. كما تؤكد مراجع أخرى هذا التاريخ أيضاً^(٥) أي سنة ٨٣٢هـ (١٤٢٨م).

يتضح لنا أنه من الصعوبة بمكان الجزم بأحد هذه التواريخ، وفواته لا يمكن أن تكون سنة ٨٠٥هـ ولا ما يقاربها من السنين كما رأى حاجي خليفة. وذلك لأنه ورد في كتابه الموسوم "بحقيقة اليقين وزلفة التمكين أنه فرغ من تأليفه سنة ٨١٥هـ (١٤١٢م). كذلك فإن ما استند إليه كل من بروكلمان وماسينيون من تحديد سنة وفاته سنة ٨٣٢هـ هو وجود الرخامة القديمة المثبتة فوق باب القبة التي دفن فيها الجيلي، فقد تأكلت بفعل الزمن، لكن الباقي منها يدل على أنه لم يتوف في أي من التواريخ الواردة سوى التاريخ الذي حدده، وهو سنة ٨٣٢هـ حيث وردت الكتابة هكذا: "هذا مرقد الشريف العالم العارف (الـ) رباني والغوث الصمداني الجامع للمعاني الملقب من الله بمحي الدين الثاني^(*) السيد الأجل الشيخ عبد الكريم قدس الله سره... وكان انتقاله في شهور سنة إثنين...^(**) بعد الهجرة، فعلى هذا وجب أن إثنين في مرتبة الأحاد من تاريخ سنة وفاته. ولا ينطبق ذلك إلا على الرقم ٨٣٢هـ ويكون عمره آنذاك خمساً وستين سنة.

(١) نيكلسون، دائرة المعارف الإسلامية، مادة الإنسان الكامل، الجزء الخامس، ص ٦٧.

(٢) جولدتسيهر، Encyclopedia of Islam, vol.. 1 P. 46.

(٣) Brockelmann, Geishte Der Arabishem Letiratur, V. 11, P. 284.

(٤) ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١١.

(٥) فهرس المؤلفين بالظاهرية، (خ)، كتبخانة ولي الدين، ٩١. البغدادي، أيضاح المكنون، ج ١، ص ٧٩، ٤١٢، ج ٢، ص ١٤٨، ٣٨٨، ٦٨١.

(*) إما أن يكون المراد بمحي الدين الأول هو عبد القادر الجيلاني أو الشيخ محي الدين بن عربي.

(**) كلمتين ساقطتين.

أما من حيث المكان فقد حُددت بغداد مقرأً لذلك لوجود قبر له هناك يزار، وهو في الزقاق الجنوبي المسمى بطرف جحي فتحي والمرقم ١٩٧، المتفرع من شارع السلطان علي، وحوله مسجد قريب من مسجد السلطان، ولم يبق منه اليوم سوى القبر^(١). وقد حاولت بعض الدراسات عن عبد الكريم الجيلي أن تحدد المكان الذي دُفن فيه الجيلي وهو مدينة زبيد^(٢)، وينقل صاحب كتاب (الصوفية والفقهاء في اليمن)^(٣) عن مخطوط للأهدل عنوانه (تحفة الزمن بذكر سادات اليمن) أن الجيلي من الوافدين على اليمن... وأنه توفي بمدينة زبيد سنة ٨٢٦ هجرية^(٤)، ومما يراه في هذا الشأن أن الأهدل المتوفي سنة ٨٥٥ هـ أقرب إلى الجيلي بحكم المعاصرة، وقد كان على خلاف عقائدي كبير مع الجيلي وغيره من صوفية اليمن - أتباع مدرسة الجبرتي - فيكون تاريخ وفاته على حسب ما أثبتته الأهدل هو أقرب إلى الصحة، كذلك الأمر بالنسبة لوفاته، والتي كانت بزبيد وليس في بغداد كما بينا سابقاً، ووجود قبره فيها ليس إلا من باب التكريم والتبرك بالشيخ عبد الكريم الجيلي على حد قول الباحث.

نخلص مما سبق إلى أن مولد الجيلي كان ببغداد كما جاء في رسالته "قاب قوسين وملتقى الناموسين"^(٥) وذلك سنة ٧٦٧ هـ كما جاء في قصيدته العينية، ووفاته كانت بزبيد اليمن سنة ٨٢٦ هـ.. فيكون بذلك قد عاش ما يقارب التسع والخمسون سنة^(٥).

مؤلفاته وخصائصها:

تتفرد مؤلفات الجيلي ومصنفاته على كثرتها وتنوع موضوعاتها وتعدد مسائلها بخصائص معينة تميزه عن غيره، وأوضح هذه الخصائص العامة عنده استغلق

(١) الألويسي، (محمد شكري)، مساجد دار السلام، بغداد، (مخطوط لا رقم له).

(٢) انظر يوسف زيدان، الفكر الصوفي، ص ٢٢.

(٣) الحبشي (عبد الله)، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٤) انظر يوسف زيدان، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٥) ورد ذكرها حيث يثبت نسبه بأنه: الكيلاني نسباً والبغدادي أصلاً كما وردت في هذا البحث

عن حياته وأصله.

(٥) زيدان (يوسف)، مرجع سابق، ص ٢٣.

العبارة والتزامه بالرمزية الدقيقة واستخدامه الإشارة، كل ذلك صوناً لعلومه من الانتشار، وحفظاً لأسراره من أن تذاع، وذلك جرياً على عادة الصوفية من أن تذاع علومهم بين غير أهلها فتفهم على غير مرادها. وقد أخبرَ عن نفسه أنه أحجم عن تأليف كتابه الإنسان الكامل لما لمس من إجلالٍ لمسائل التحقيق وتقصيره عن الإحاطة بها لعدم دقته في هذا الأمر، إلى أن أتاه الأمر الرباني بإخراج ذلك الكتاب فقال "بعد أن شرعت في التأليف وأخذت في البيان والتعريف خطر فيّ خاطر أن أترك هذا الأمر الخاطر إجلالاً لمسائل التحقيق وإقلالاً لما أوتيت من التدقيق... فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وألغازه..."^(١).

ويحرص الجيلي على استخدام المصطلح الصوفي كأداة في التعبير، وهو مصطلح غامض رمزي لا دلالة له إلا عند من تعارف عليه، ولا نصيب للقارئ العادي به، إذ يستوجب فهم ذلك اللجوء إلى كتب المصطلحات التي تواضع عليها الصوفية لمعرفة مقصودهم منها ومواقعها في الكلام لدى قائلها، وفي ذلك قوله: "ولا بدّ لنا من التزل في الكلام على قدر العبارة المصطلحة عند الصوفية ونجعل موضع الحاجة فيها موشحاً بين الكلام ليسهل فهمه على الناظر فيه. وسأنبه على أسرار لم يضعها واضع علم في كتاب... موضحاً به ألغاز الموجود، كاشفاً به الرمز المعقود، سالكاً في ذلك طريقة بين الكتم والإفشاء، مترجماً به عن النثر والإنشاء، فليتأمل الناظر فيه كل التأمل، فمن المعاني ما لا يفهم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذكر مصرحاً لحال الفهم به عن محله إلى خلافه فيمتنع بذلك حصول المطلوب وهذه نكتة كثيرة الوقوع"^(٢). ويضرب لذلك مثلاً من القرآن الكريم في قوله تعالى قائلًا: ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ﴾^(٣) لحصل منه أن ثم سفينة غير المذكورة ليست بذات ألواح ودسر^(٤) وهذا ما يدل على مدى تأثر علوم الصوفية بالقرآن الكريم والسير على نهجه من الرمز والإشارة وذلك كي يتدبّر القارئ فهمه ويعيه ولا يأخذه على

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، المقدمة، ص ٤.

(٢) المصدر السابق، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥.

(٣) سورة القمر، الآية: ١٣ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥.

ظاهره فقط. وقد التزم الجيلي هذا الطريق ونبه من الإنكار عليه ذلك بل طلب من قارئه إذا تعسر فهمه لعلومه التسليم والإيمان فقط ولذلك قال: "من أنكر شيئاً من علمنا هذا حُرِّم الوصول إليه ما دام منكراً ولا سبيلاً إلى غير ذلك، بل ويخشى عليه حرمان الوصول إلى ذلك مطلقاً بالإنكار أول وهلة ولا طريق إلا بالإيمان والتسليم"^(١) وحسبنا أن نذكر بعض الشواهد على هذا الانغلاق في العبارة ما قاله الجيلي: "(الشيء) يقتضي الجمع، (والأنموذج) يقتضي العزّة، (والرقيم) يقتضي الذلّة، وكل من هؤلاء مستقل في عالمه، سابع في فلكه، فمتى خلعت على الأنموذج شيئاً من صفات الرقيم انخرم قانون الأنموذج عليك، ومتى كسوت الرقيم شيئاً من حلل الأنموذج لم تره فيه لظهوره بما ليس له، ومتى نسبت الذات إلى أحد منهما ولم تنسبه إلى الآخر... ونعني بالرقيم هنا: العبد، وبالأنموذج قطب العجائب وفلك الغرائب..."^(٢).

كذلك فإن كثيراً من المعاني ما لا يفهم إلا لغزاً أو رمزاً أو إشارة منعاً لأي التباس في فهمها لدى العامة كقوله: "اعلم أنه لما نظر الله تعالى في القدم إلى الياقوتة الموجودة في العدم كان لهذا البحر نور ذلك الياقوت وبهجته... فلما صارت الياقوتة ماء صار البحر ظلمة وضياء، فلما مرج البحرين يلتقيان جعل الله بينهما ماء الحياة برزخاً لا يبغيان..."^(٣) ويفسر لنا الجيلي قوله هذا مثيراً إلى معنى ماء الحياة وما يرمز به إليه بقوله: "اعلم أن عين الحياة مظهر الحقيقة الذاتية في هذا الوجود"^(٤)، ويزيد على ذلك ما يشير به إلى مدى استخدامه للإشارات والرموز وهدفه من وراء ذلك بقوله: "فافهم هذه الإشارات، وفك رموز هذه العبارات، ولا تطلب الأمر إلا من عينك بعد خروجك من إبيتك، لعلك تفوز بدرجة ﴿أحياء عند ربهم يُرزقون﴾"^{(٥)﴾(٦)}.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١١.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٨.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩م.

(٦) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٩.

كما أن عبارة الجيلي في كثير من مؤلفاته تحتل معنى الظاهر والباطن حيث أن كلامه يحتل الوجهين ويتضمن المعنيين، وذلك بلغة مرموز به إلى حقائق إلهية وأمور روحانية تتعلق بحقائق الحياة الصوفية وما تقوم عليه من مجاهدات ورياضات. كما يدل على ما تنطوي عليه عبارات الصوفية من معاني مستورة باطنة وأخرى ظاهرة واضحة، ويتمثل في قوله: "قافهم هذه الإشارات، واعرف هذه العبارات، فليس الأمر على ظاهره، والله محيط بأوله وآخره"^(١). ولهذا جاءت الدعوة بعدم أخذ رموز الصوفية على ظاهرها، بل على ما تنطوي عليه من معاني تشير إلى حالات وجدانية خاصة عندهم، ولهذا عمد الجيلي إلى التأويل في العبارة، فيحملها من المعاني ما يتفق ومنطق مذهب مستخدماً في ذلك الإشارة والرمز. وقد عبر عن ذلك بتأويله لقوله تعالى: «والطور»^(٢)، «وكتاب مسطور»^(٣)، «في رقب منشور»^(٤)، «والبيت المعمور»^(٥)، «والسقف المرفوع»^(٦)، «والبحر المسجور»^(٧). فقد نبه في تأويله إلى ما ينطوي عليه من المعنى المتعارف عليه لدى الصوفية لذا يقول: "لا تكتف بظاهر اللفظ، بل أطلب ما وراء ذلك بما أنبأنا عليه من الإشارات، وأومأنا إليه بلطيف العبارات، واعلم أن جميع هذه العبارات المعتمد على ظواهرها في قول أهل الشرائع فأنت المراد بها في باطن الأمر، فأنتك هي الحاوية لجميع تلك العبارات... واعلم أن المراد بالطور نفسك، قال تعالى: وناديناه من جانب الطور الأيمن أي جانب النفس... فاعلم أن هذا الكتاب المسطور هو الوجود المطلق على تفاريعه وأقسامه..."^(٨) ذلك هو أسلوب الجيلي في أغلب مؤلفاته وإن كان يميل في بعضها إلى الوضوح والمنهجية.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) سورة الطور، الآية: ١ ك.

(٣) سورة الطور، الآية: ٢ ك.

(٤) سورة الطور، الآية: ٣ ك.

(٥) سورة الطور، الآية: ٤ ك.

(٦) سورة الطور، الآية: ٥ ك.

(٧) سورة الطور، الآية: ٦ ك.

(٨) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٩١ - ٩٢.

أما أهم خصائص التصوف عند الجيلي فهي أن التصوف قائم على الذوق. ويعتمد الجيلي إلى الجمع بين الذوق والنقل والعقل في آن معاً. فيجمع بذلك بين عالمي الحقيقة والشريعة، ويؤيد هذا بقوله: "فاستخرت الله تعالى... في وضع كتاب ظاهر التحقيق، باهر التدقيق، مبنياً على الكشف الصريح، مؤيداً بالكتاب والخبر الصحيح، ومفهوماً بقرائن النقل ووسائل العقل الرجيح"^(١). ذلك أن الصوفي يتكلم عن معانٍ يشاهدها بعين بصيرته لانفتاح القلب لنور المعرفة، وتغمض على صاحب النظر لأن عين البصر لا تدرك إلا ما ظهر، لهذا لا يمكن أخذ عباراتهم بظواهرها، بل لا بد من تذوقها حتى يمكن فهم المراد منها وخوفاً من أن تحمل العبارة على غير محمولها، وقد نسبّه الجيلي إلى هذا كله في جميع كتبه محذراً من أخذ العبارة بظواهرها، ملفتاً إلى ما تتطوي عليه من الأسرار الإلهية والخواطر الربانية.

أما بشأن مؤلفات الجيلي، فقد تناول بعض المترجمين له ذكر بعض مصنفاته، لكن ليس ثمة ثبت واحد منها يعد كاملاً، ولعل ما جاء في "هدية العارفين للبغدادي" يعتبر أشملها، فهو يذكر ما يقارب العشرين مصنفات، ومع هذا لم يف بالغرض كما يجب. كما حاول باحث آخر وهو بروكلمان^(٢) أن يضع ثبناً كاملاً شاملاً في كتابه "تاريخ الأدب العربي" حيث أحصى عدداً لا يستهان به من تلك المؤلفات.

كما نُسب إليه مصنفات تبين أنها منحولة عليه وليست من وضعه وتأليفه، وقد حدث خلط بين بعض مصنفاته الخاصة به ومؤلفات الشيخ عبد القادر الجيلاني.

وتصنيفنا لمؤلفات الجيلي قائماً على التمييز بينها من حيث موضوعاتها، وما تتضمنه من آراء وأفكار، فمن مصنفاته ما يشتمل على تصوفه النظري القائم على مذهبه في وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية. مثل الإنسان الكامل والكمالات الإلهية وقطب العجائب.

والمجموعة الثانية يعرض فيها لأداب السلوك ورياضاته العملية مثل رسالة أربعون موطن وغنية أرباب السماع.

(١) الجيلي، غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، ورقة ٢، ص.ص أ - ب.

(٢) Brockelmann, G: 11 supp., 11/283 - 284.

وتتناول المجموعة الثالثة مصنفاته في علم الحروف والأسماء مثل كتاب: حقيقة الحقائق ويضاف إليه كتب في علم السيمياء والطلسمات والفلك مثل كتاب (عيون الحقائق في كل ما يعلم من علم الطرائق). ومؤلفات الجيلي التي كتبها والرسائل التي ألفها تتطوي على كنوز علمية كثيرة وهي ما زالت في أغلبها مخطوطة ومنتشرة في شتى مكتبات العالم لم تطبع ولم تحقق وهي:

١- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل:

وهو أجل كتبه المعروفة، وأشهرها، بل من أشهر كتب الصوفية على الإطلاق، تناول فيه شتى أمور التصوف وقضاياها مع ذكر مشاهداته الخاصة وتجاربه الشخصية ومعارفه الروحية، مضمناً إياه الكثير من شعره، وقد كان شديد الاعتزاز به حيث قال: "هذا كتاب لم يأت بمثله الزمان ولم يسمح بشكله الألوان، فافهمه وتأمله، فالسعيد ابن السعيد من قرأه أو حصله" كما عرض فيه لفكرة الإنسان الكامل" يوجد له نسخ خطية كثيرة في شتى المكتبات، مع شروح عديدة عليه منها:

- شرح عبد الغني النابلسي: (كشف البيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان) - مخطوط، مكتبة برلين برقم ٨٠٢- وهي التي اعتمدنا عليها في البحث.

- شرح أحمد المدني الأنصاري (موضحات الحال على بعض مسموعات الدجال).
- كذلك شرح علي زاده عبد الباقي بن سعيد (ت ١١٥٩هـ) ذكره في هدية العارفين^(١).

- ثم شرح الشيخ علي بن حجازي بن محمد البيومي (١١٠٨-١١٨٣هـ) ورد ذكره في الكتبخانة، الجزء الثاني، برقم ٩١-٩٢.
- مخطوط (المكتب الهندي بلندن، برقم ٦٦٧، ورقة ١ ص أ).

(١) هدية العارفين، الجزء الأول، ص ٤٩٧.

٢- الكهف والرقيم:

الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم (أو الكهف والرقيم الكاشف عن أسرار بسم الله الرحمن الرحيم) وهو علم التحقيق، يشرح فيه أسرار البسمة. ذكره حاجي خليفة^(١)، وبروكلمان^(٢) والزركلي^(٣)، طبع في القاهرة. وقد اعتمدنا نسخة خطية له لوجود تحريف في المطبوع وأخطاء، ولم يحقق.

٣- المناظر الإلهية:

يذكر فيه الجيلي مائة منظر ومنظر من مشاهداته التي عاينها في الحضرة الإلهية، ويسميه أيضاً بإسم حقائق المناظر، كما له تسميتان أخريان: مناظر عليه إلهية (وكتاب الآفات) طبع في القاهرة سنة ١٣٨٢هـ.

٤- الكمالات الإلهية:

الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، جاء على ذكر هذا الاسم في الصفحة الأخيرة من المناظر الإلهية إشارة إلى إنشائه، وقد فرغ من تأليفه سنة ٨٠٥ بمدينة زبيد في اليمن، توجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة برقم ٣٦٠/١٨٤٠٤^(٤).

٥- حقيقة اليقين وزلفة التمكين:

ورد هذا الكتاب تحت إسم آخر هو سبب الأسباب والكنز لمن أيقن واستفاد، توجد نسخة بهذا الاسم في مكتبة الأوقاف ببغداد تحت رقم ٦٤٩١. وقد فرغ من تأليفه سنة ٨١٥ هجرية. له نسخ عديدة منها في دار الكتب المصرية، ومكتبة البلدية في الإسكندرية، وفي المكتبة الخالدية بالقدس، مكتبة الأزهر بالقاهرة برقم ٩٦٤، حليم برقم ٣٣٥٩٨ ضمن مجموعة رؤوف ولي الدين برقم ١٨٢٢^(٥).

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، الجزء الثالث، ص ١٨٥.

(٢) Brockelmann, G: 11 supp., 11/283-284.

(٣) الزركلي، الأعلام، الجزء الخامس، ص ١٣٢.

(٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ١٦٥٠.

(٥) هدية العارفين، ص.ص ٦١٠ - ٦١١، بروكلمان، Brock, II Supp. 11 P.P 283 - 274

٦- غنية أرباب السماع:

غنية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع. تناول فيه الآداب الصوفية، تم تأليفه بالقاهرة سنة ٨٠٣هـ. له نسخ خطية عديدة منها واحدة بخط المؤلف في دار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٠ تصوف.

٧- رسالة أربعون موطن:

صنفها في معرفة الطريق الصوفي الصحيح من حيث أحواله ومقاماته ومجاهداته. توجد له نسخة مخطوطة ضمن مجموعة في دار الكتب المصرية بالقاهرة برقم ١٧٢٧.

٨- السفر القريب نتيجة السفر الغريب:

توجد منه نسخة خطية ببرلين، وهي التي اعتمدنا عليها في البحث.

٩- الأسفار عن رسالة الأنوار:

هو شرح لرسالة الأنوار لابن عربي، يغلب عليه الجانب العلمي والطريق للساكنين ذكره البغدادي بإسم الأسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأسرار للشيخ الأكبر ولم يذكر بروكلمان هذا المؤلف للجيلي وإنما نسب إليه مؤلفاً آخر هو الأسفار عن نتائج الأسفار. توجد نسخة واحدة في ليبزج، والحق أن هذا المؤلف هو لابن عربي.

١٠- حقيقة الحقائق:

حقيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه للخلائق... يقوم هذا الكتاب على ثلاثين جزءاً لا يوجد منها سوى جزئين هما (كتاب النقطة) و (كتاب الألف) وهما الجزءان الأول والثاني مستقلان في علم الحروف. وقد فرغ من كتاب النقطة في ربيع الأول سنة ٨٠٥ في مؤخرة مسجد الجبرتي بزبيد.

١١- القصيدة الوحيدة:

ذكرها بروكلمان، وهي شرح لقصيدة صوفية مطلعها:

من ذاق طعم شراب القوم يدريه من ذرا غدا بالروح يشريه^(١)

(١) لم يشر إلى هذه القصيدة سوى بروكلمان تحت إسم القصيدة الوحيدة، ومنها نسخة في مكتبة الأوقاف في بغداد، كما ذكرها عماد عبد السلام رؤوف في مجلة الأقلام، عدد مارس، ١٩٧٠، ص ١٢٥.

توجد نسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد (ضمن مجموعة برقم ٧٠٧٤).

١٢- منزل المنازل:

منزل المنازل في سر التفريبات بالفوائد والنوافل، وهو مؤلف في السلوك والرياضة العملية توجد نسخة في الأصفية بحيدر آباد الدكن.

١٣- شرح أسرار الخلوة:

ذكره بروكلمان في ثبته ولم يشر إلى مكان وجوده.

١٤- النوادر العينية:

القصيدة العينية المعروفة بإسم "النوادر العينية في البوادر الغيبية" قصيدة طويلة أنشأها في ٥٣٦ بيتاً. وفي نسخ ٥٤٠ بيتاً تناولت مراحل حياته الصوفية، ونالت شهرة واسعة. أشار إليها بروكلمان بإسم (قصيدة الدرر) منها نسخة في كيمبرج بإسم (البوادر في النوادر) وفي الظاهرية نسخة تحت رقم ٦١٦٩ وهي التي اعتمدناها في عملنا. وقد شرحها عبد الغني النابلسي شرحاً وافياً بإسم (المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية).

١٥- شرح مشكلات الفتوحات المكية:

شرح فيها مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقة من العلوم الكونية. وهو شرح للباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة من الفتوحات المكية لابن عربي، أورد فيها مصطلحات الصوفية لفهم أقوالهم. ذكره في كتابه حقيقة الحقائق، توجد للمؤلف نسخة خطية بالظاهرية، ونسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد وهي التي اعتمدنا عليها.

١٦- عقيدة الأكابر:

مقتبس من الأحزاب والصلوات.

١٧- عيون الحقائق:

عيون الحقائق في كل ما يعلم من علم الطرائق، وهو مؤلف في علم السيمياء والكيمياء وعلوم السحر والطلاسم والفلك. ذكره حاجي خليفة بإسم عيون الحقائق وكشف الطرائق.

١٨ - الناموس الأعظم:

الناموس الأعظم والقاموس الأقدم، صنفه في أربعين جزءاً تدور حول معرفة قدر النبي ﷺ، ذكره في شرح الفتوحات، أغلب أجزائه مفقودة، والباقي ما زال مخطوطاً وكل جزء يعتبر كتاب مستقيل، ومن أجزائه:

- لوامع البرق الموهن في معنى ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن مخطوط، دار الكتب المصرية، وفي مكتبة جامعة كيمبردج ونسخة في مكتبة رامبور بالهند.
- روضات الواعظين.
- قاب قوسين وملتقى الناموسين: الجزء العاشر من تجزئة أربعين جزءاً، لا يزال مخطوط، دار الكتب المصرية ونسخة في المكتب الهندي بلندن.
- سر النور المتمكن في معنى قوله: المؤمن مرآة أخيه، له نسخ خطية في القاهرة، دار الكتب وتركيا عبد الباقي.
- شمس ظهرت لبدر، وهو كتاب بحكم المفقود.
- لسان القدر بنسيم السحر، الكتاب مطبوع، وله نسخة خطية في القاهرة يعود تاريخها إلى سنة ١١٣٥هـ اعتمدها. وقد ورد إسم لبعض أجزائه في شرح الفتوحات. كما ذكره في مراتب الوجود مشيراً إلى الجزء الرابع بعد الأربعين وهو (شمس ظهرت لبدر)^(١).

١٩ - مراتب الوجود:

مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود، وهو من كتبه المتأخرة، أثبتته بروكلمان في هذا الكتاب، يقسم الجيلي الوجود إلى أربعين مرتبة آخرها مرتبة الإنسان الكامل.

٢٠ - كشف الغايات:

كشف الغايات شرح لكتاب التجليات... وهو شرح لكتاب التجليات لابن عربي لم يذكره سوى بروكلمان، توجد نسخة خطية ضمن مجموعة بالمكتبة الوطنية في

(١) هدية العارفين، ط طهران، ص.ص ٦١٠ - ٦١١.

باريس (١٤، ١٨، ١، Paris) بعنوان كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لمؤلف مجهول، لكنها قريبة الشبه بأسلوب الجيلي في شرح مشكلات الفتوحات المكية.

٢١- أمهات المعارف:

رسالة صغيرة ضمن مجموعة حصر فيها أمهات العلوم والمعارف، منها نسخة في مكتبة الأزهر بالقاهرة، وهي رسائل ابن عربي كتبها تحت عنوان آخره- الإفادة لمن أراد الاستفادة- وقد وردت كمخطوط للجيلي.

٢٢- كتاب الغايات:

كتاب الغايات في معرفة الآيات والأحاديث المتشابهات... له نسخ مخطوطة ذكره البغدادي وبروكلمان، توجد نسخ منه في برلين وليبسك ورامبور.

٢٣- الخضم الزاهر والكنز الفاخر:

الخضم الزاخر والكنز الفاخر (في تفسير القرآن) أشار إليه في الكمالات الإلهية وفي حقيقة الحقائق، وذكر أنه ما زال كراريس بين يديه.

٢٤- الوجود المطلق:

الوجود المطلق المعروف بالواحد الأحد المعروف بالوجود الحق، أشار إليه في مراتب الوجود.

٢٥- مسامرة الحبيب ومسامرة الصليب:

مسامرة الحبيب ومسامرة الصليب، رسالة صغيرة ألفها الجيلي في آداب الصلبة ذكرها الجيلي في الإنسان الكامل، لا يوجد لها نسخ مطبوعة أو مخطوطة.

٢٦- إنسان عين الجود:

إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان الموجود، ذكره في حقيقة الحقائق، كما جاء على ذكره في (شرح الفتوحات) وهو يتابع فيها ابن عربي في نظرته إلى الإنسان بأنه هو مثل الله، وقد ذكرها في الفتوحات، لا يوجد لها نسخ مطبوعة أو مخطوطة.

٢٧- جنة المعارف وغاية المريد والعارف:

هذا من كتبه التي كتبها باللغة الفارسية، أشار إليه في الكمالات الإلهية بإسم (الحق تعالى).

٢٨ - المملكة الربانية:

المملكة الربانية المودعة في النشأة الإنسانية، ذكره في مراتب الوجود^(١)،
وحقيقة الحقائق^(٢).

٢٩ - قطب العجائب:

كتاب قطب العجائب وفلك الغرائب، ذكره الجيلي في الإنسان الكامل على أنه
المفتاح لفهم الإنسان الكامل^(٣)، لا يوجد له نسخة في أي مكتبة.

٣٠ - مرآة العارفين:

رسالة قصيرة في مكتبة الأزهر ضمن ثلاث رسائل وردت تحت إسم الجيلي،
وفيها يستشهد بأقوال لابن عربي.

٣١ - منزل المنازل:

منزل المنازل في سر التقربات بالفوائد والنوافل، يدور حول مبحث السلوك،
له نسخة خطية بحيدر أباد.

٣٢ - رسالة السبحات:

رسالة صغيرة ذكرها الجيلي في الإسفار عن رسالة الأنوار.

٣٣ - كتاب بحر الحدوث والقدم وموج الوجود والعدم:

ذكره الجيلي في كتابه حقيقة الحقائق.

وهكذا يتبين لنا أن تراث الجيلي هو كنز من المعارف والعلوم التي لم تحظ
باهتمام المحققين بعد وما زال أغلبها مخطوطاً. مع أنه خليق بالعناية، وجدير بكل
رعاية لكشف جوانبه الغامضة ومعارفه الدفينة خدمة للتراث الصوفي الإسلامي،
والمكتبة العربية وقد نسبت إليه كتب عديدة. وبعد البحث والتنقيب عنها تبين أنها
منحولة عليه وتحمل أسماء مؤلفين آخرين.

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ١، ص ب.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢٤، ص ب.

(٣) الجيلي، ذكره في الإنسان الكامل، الجزء الأول على أنه مفتاح لكتابه الإنسان الكامل
ومعرفة رموزه وألغازه.

- أثر مدرسة ابن عربي في تصوف الجيلي ومذهبه:

بعد أن عرضنا لشخصية الجيلي وخصائص عصره، وأعماله، فلنا أن نتساءل: إلى أي حد يمكن اعتبار الجيلي من المتأثرين بمدرسة ابن عربي والتابعين لخطواته، والممثلين لمذهبه أصدق تمثيل؟

الواقع أن الجيلي قد تابع خطوات ابن عربي ونسج على منواله في تصويره للوجود، فغدا مذهب صورة مكمل لمذهب ابن عربي، فهو ينطلق من الحقائق الإلهية التي تتجلى في الكون، والتي يدور عليها أمر الوجود. كما يرى في الوجود وحدة قائمة غير منفصلة هي من وجه حق ومن وجه خلق. وكذلك في مبحث الألوهية وما ينسب إليه من الأسماء والصفات، حيث أن الذات لا تعرف إلا بإضافة الأسماء والصفات إليها، وطريق ذلك هو الكشف الصوفي والتجريد، إذ لا سبيل إليه بالنظر العقلي. كما أن للألوهية عنده مفهوم خاص، فهي جميع حقائق الوجود التي هي أحكام المظاهر مع الظاهر، أعني الحق والخلق، وبمعنى آخر الحقيقة التي تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية، وتعطي كل ذي حق حقه من الوجود^(١)، وهي أعلى مظاهر الذات.

والوجود كما يراه الجيلي هو الوجود المطلق، ولكنه عندما يخرج عن مطلقته فإنه يمر بثلاث مراحل، فالمرحلة الأولى مرحلة الأحدية، والثانية مرحلة الهوية، والثالثة مرحلة الأنية.

من هنا يتضح لنا مدى تأثير الجيلي بابن عربي، فهو يصرح بكل دقة وجلاء بما أراد أن يعبر عنه سابقوه من الصوفية الأولين، وهو وإن خضع لتأثير ابن عربي في وحدة الوجود، فإنه استطاع أن يفصح بكل جرأة عن مكونات تلك المدرسة على نحو جديد، فعلى حين رأى ابن عربي أنه "إذا تملك المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث هو مركب، فلا يبقى فيه جوهر منه إلا وقد حلت فيه معرفة ربه، فهو عارف به بكل جزء منه..." جاء الجيلي ليوضح مفهوم ذلك بعدد من الأمثلة والمشاهدات التي

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٣.

عاناها، وهو في زبيد، حيث تحول عقله النسبي المحدود باتحاده مع الحق، أي الله تعالى، إلى عقل مطلق كليّ، لا يحده زمان ولا مكان^(١).

ورغم الخلاف بين الجيلي وابن عربي حول بعض القضايا فقد أفاد من أسلوبه، ونظر إلى الأشياء من زاوية مشابهة، وتحرك فكره في عين دائرة الأخيلة الصوفية التي تحاول أن تظهر بالشكل المنطقي، فإذا كان الجيلي قد تابع ابن عربي في تصويره للوجود وتحليله لفكرة الوحدة لهذا الوجود، إلا أنه أكثر عمقاً منه، فلا يقع في متناقضات مثله، وإن كان سلفه أكثر اختصاراً ووضوحاً وتنظيماً. وعلى ذلك فهو أدنى إلى الأصالة والابتكار من التقليد والمتابعة وإن كان الخلاف بينهما في الشكل لا في المضمون^(٢).

فيكون الجيلي والحال كذلك صاحب مذهب في التصوف، ومذهبه قائم على الوحدة الكاملة بين الحقائق الوجودية جميعها. وقد ترتب على هذه القضية الهامة في مذهب ودورها الفعّال قضية أخرى هامة، لعبت الدور الأكبر في تفصيلات مذهب، وهي فكرة "الإنسان الكامل" أو "الحقيقة المحمدية" فوحدة الوجود لدى الجيلي إذن هي نقطة ابتداء ينطلق منها، كما يحاول أن يطبق هذا المبدأ الواحد على كل مجالات تصوفه بحيث يبدو مذهب متكاملاً متماسكاً بين جميع أجزائه.

وهكذا يمكن القول أن الجيلي ينتمي إلى مدرسة في التصوف تقول بالوحدة الكاملة للوجود، وهو لا يخرج في مذهب هذا عما يقصد به الصوفية من أن العالم نسيج واحد، وأن الذات الإلهية ماثلة في العالم، متجلية فيه، وتعدد الموجودات أو المفهومات فيه على هذا الشكل وبالنسبة لهذا المذهب لا تعني تعدد الماصدق، بل إن الذات واحدة، وقد حددها الجيلي بقوله بأنها: "الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها"^(٣). فيكون تعدد الصفات على هذا النحو تعدد اعتباري فقط

(١) قمر كيلاني، في التصوف الإسلامي، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٠٧.

(٢) T. Burckhardt, DE L'homme universel, ABD AL - KARIM AL - JILI, Fascicule II
Alger, Lyon, 1953, P.1.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ١٣.

وأنه ليس ثمة إلا وجوداً واحداً، وأن باقي الموجودات كلها ليس سوى تجليات لا تعدد فيه إلا بالنسب والاعتبارات والإضافات، أو بالاعتبارات العقلية لا أكثر ولا أقل، فيكون الأمر والحال كذلك أنه لا وجود للحقائق الوجودية إلا بهذا الاعتبار، وهذا هو لبّ النظرية لدى الجيلي ولدى أصحاب وحدة الوجود.

فإذا كانت هذه "الوحدة الإلهية" عند ابن عربي على النحو الذي أوضحنا في مذهبه، فإن ما ذهب إليه الجيلي من بعد لا ينافي ذلك بوجه ما، بل يتطابق الأصل والفرع فيها، حيث أن الشيخين قد ذهبا إلى تقرير حقيقة واحدة في الوجود هي "الله" الواحد الذي ظهر بتجليات جلاله وجماله وكماله في الأكوان، فرجعا بالأمر إليه ولم يشاهدا على الحقيقة سواه، حيث أنتهيا في مذهبهما إلى حقائق شهودية ثابتة.

الفصل الخامس

وحدة الوجود عند عبد الكريم الجيلي وأثرها في مذهب الصوفي

- تمهيد
- أولاً: الوحدة في مذهب الجيلي:
- معنى الوجود عند الجيلي
- مراتب الوجود
- تصوره للوجود: يدور على ثلاثة محاور:
- محور الذات
- محور الأسماء
- محور الصفات
- الله واجب الوجود
- خروج المطلق عن مطلقيته (الحركة والسكون في مذهب)
- الأحديّة
- الهوية
- الإنبيّة
- التنزلات والتجليات
- ثانياً: الواحد والكثير:
- صلة الله بالعالم عند الجيلي
- قضية الخلق: هل هي من العدم أم بواسطة؟
- ثالثاً: الحدوث والقدم (الأعيان الثابتة):
- نفي فكرة الزمان عن الوجود
- رابعاً: الجبر والاختيار في مذهب الجيلي

تمهيد:

إن القضية الكبرى التي يقوم عليها مذهب الجيلي هي قضية عامة يؤمن بها، وهي فكرة غاية في البساطة، ذلك أن الوجود وحدة متكاملة لا تعدد فيها ولا كثرة، إذ أن الكثرة وهمية لا حقيقة لها، يرسمها الخيال ويتوهمها الفكر، فوجودها إذن عين وجود الله، وهي غير زائدة بوجه من الوجوه، وعليه فإن الوجود في حقيقته هو قضية واحدة تجمع بين وجهي الحقيقة الوجودية الحقبة والخلقية على حد سواء. فالله عين المخلوقات، وهو الله حيثما ظهر مستحق الألوهية وقد أعطى لكل من الوجهين حكماً خاصاً من السلب والإيجاب، أو الوجود والعدم...

ويرى الجيلي في تعبيره عن هذا الوجود الواحد، الذي هو وجود الله بأنه الوجود المطلق، وهو الوجود الحقيقي تمييزاً له عن الوجود المقيّد أو الوجود النسبي، الذي يفسح مجالاً للقول بالممكنات، وهذا ما عناء بصرافة الذات الساذج المجردة عن كل النسب والإضافات، لكنه يقول من وجه آخر بالتزلات عن هذه الذات، فيكون بذلك قد جمع بين القولين أي بوحدة الوجود والوجود المطلق ثم بالوجود الممكن الذي هو تتزل عن الذات الساذج. وهذا القول يجعله من القائلين بمذهب وحدة الوجود التي يتابع فيها خطى ابن عربي الذي قرر أن الوجود واحد في الحقيقة، متكرر تكثرأً وهمياً.

وقد لعبت هذه الفكرة دوراً أساسياً في تفصيلات مذهب الجيلي فيما بعد، فهو ينطلق منها ابتداءً، ويسير منها إلى تفاصيل مذهبه الأخرى على اختلافها، فيصبغها بصبغة وحدة الوجود فكان لذلك أبعد الأثر في تشكيل عقيدته الصوفية في عصره والعصور التي تلت ذلك من بعده، وقد وضع مصطلحاً صوفياً كاملاً، استمد منه كل مصدر وسعاه الاطلاع عليه والأخذ منه، خاصة الكتاب والسنة، ولهذا يعتبر كتاب الإنسان الكامل وحدة متكاملة يتضمن كل القضايا التي عالجها أصحاب فكرة وحدة الوجود بما فيهم ابن عربي من قبل، بل زد على ذلك بأنه تطرّق إلى مسائل لم يشأ ابن عربي أن يفتح عنها صراحة في مؤلفاته، فكانت لخاصة الخاصة من أهل الطريق.

ولم يكن الجيلي مقلداً لابن عربي في كل ما جاء به من القضايا، بل كان مجدداً ومبتكراً، حيث ظهرت أصالته في نظريته عن الإنسان الكامل بكل ما حملته من

بذور التجديد والابتكار. وبما صورّ به هذا الإنسان الكامل من حقائق تفرد بها عن غيره من الباحثين في هذا المجال^(١).

وهكذا فإن مذهب الجيلي يظهر لنا متكاملًا لا تنقصه الدقة، ولا يعوزه العمق، بل يجمع فيه بين الذوق والكشف، وبين القلب ومواجيدته، فغداً بذلك مصدراً هاماً لنظريته في وحدة الوجود.

وسوف نناقش في القسم الأول من هذا الفصل معنى الوحدة ومعنى الوجود، محاولين أن نلّم بجميع آرائه وأفكاره في المسائل المختلفة التي يعالجها مذهب وحدة الوجود، وكذلك المصطلحات التي يستخدمها للتعبير عن ذلك. كما أنا سنلقي الضوء على ما يدور عليه هذا المذهب من أنه وحدة قائمة بين وجهين، وجه حقي ووجه خلقي، وهو ما يُعرف عنده بالحقبة الوجودية، وسنحاول الإشارة هنا إلى طبيعة هذه الوحدة، وهل هي وحدة تفسح مجالاً للقول بالممكن تجاه الواجب، أم ينتفي معها وجود الممكن.

أما القسم الثاني من هذا الفصل فسوضح فيه تصور الجيلي للوجود: هل هو وجود مطلق أم مقيد، كذلك طبيعة هذا الوجود وكيف أنها تدور على ثلاثة محاور هي: الذات والصفات ثم الأسماء، لكنه يعود فيُخرج هذا الوجود المطلق عن إطلاقه فيمر بمراحل هي: الأحدية والهوية والإنية، وقد تفرد باستخدام مصطلح التنزلات ليدل على تجلي الذات الذي يتجلى به الحق على الخلق بأسمائه وصفاته. كما يرد الكثرة إلى الوحدة، ويبين مدى العلاقة بين الله والعالم باعتبارهما وجهي الحقيقة الوجودية، وهذا يستلزم وجود الوساطة بينهما، وهي ما يشير بها إلى للإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية من حيث هي برزخ بين وجهي الحقيقة الوجودية.

كما أننا سنبحث في أمر الذات وهل هي قديمة أم حادثة مما يستوجب معه البحث عن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، باعتبارها حقائق الموجودات الباطنة في علمه تعالى أو في عالم الغيب. ولا بد من البحث عن فكرة الزمان والمكان وهل ترتبط بذلك مما يؤدي في النهاية إلى القول بالجبرية وانعدام حرية التصوف لدى العبد.

(١) T. Burckhardt, de L'homme universel, Fascicule II, Alger, Lyon, 1953, P.P. 1-2.

كما أننا سنبحث في أمر الذات وهل هي قديمة أم حادثة مما يستوجب معه البحث عن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، باعتبارها حقائق الموجودات الباطنة في علمه تعالى أو في عالم الغيب. ولا بد من البحث عن فكرة الزمان والمكان وهل ترتبط بذلك مما يؤدي في النهاية إلى القول بالجبرية وانعدام حرية التصرف لدى العبد.

أولاً: الوحدة في مذهب الجيلي:

يتميز مذهب الجيلي بأنه قائم على فكرة "الوحدة" التي يعتمد إلى التعبير عنها في مؤلفاته دون التصريح بها، لذلك لم يورد كلمة الوحدة بل رمز لها بإشارات ذوقية جرياً على عادة الصوفية من أهل الطريق، إذ أن الواحد هو الموجود الحقيقي عنده، المنزه عن الحلول في مكان، والمخصوص في تجليّه بحقيقة الأمكنة والجهات وذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا وُجْهَ اللَّهِ﴾^(١). كما يحدد مكانة هذا الواحد الذي تجتمع فيه الحقائق الوجودية من حيث تجليّه في المراتب، وتجليّه فيها بحسب تفاوتها من العلوّ والسفل، والنقص والكمال، والأمر الملائم والمناظر والمضادّ والمناسب، كل ذلك من غير حلول فيها أو مزج لها أو اتحاد بها أو انفصال عنها أو اتصال بها في التباعد والتقارب، بل كما يستحقّه تعالى من كماله...^(٢).

لقد أقام الجيلي فكرته في التوحيد على الرمزية المتعارف عليها بين أهل الطريق، وهدفه هو إثبات الوحدة الكاملة للذات الإلهية، وقد عرض في كتابه "الكهف والرقيم" إشارات ذوقية تشير إلى هذه الوحدة الكاملة للذات التي تقوم على المشاهدة وترى أن الله وحده هو الموجود وينتفي معه وجود أي موجود، فمشهده هنا أحديّ ذاتي لا يُنظر فيه إلى ما يسميه خلقاً^(٣). وقد أنشأ كتابه على علم الحروف، حيث رمز بكل حرف من الأحرف الموجودة في "بسم الله الرحمن الرحيم" من وجه معاني حقائقها بما يليق بجناب الحق سبحانه وتعالى، كما أشار إلى النقطة من حيث أهميتها في تركيب الحرف إذ إن كل "حرف مركب من النقطة، ولا بد لكل سورة من حرف هو أولها،

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، مكتبة الجندي، القاهرة، ص. ٣١ - ٣٢.

(٣) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ١٨.

ولكل حرف نقطة هي أوله، فلزم من هذا أن النقطة أول كل سورة من كتاب الله تعالى^(١)، وفي هذا إشارة ذوقية إلى الحق الذي يكتمل به وجود الخلق كما يكتمل الحرف بالنقطة "كذلك الحق سبحانه وتعالى مع كل أحد بكماله لا يتجزأ ولا يتبعض، فالنقطة إشارة ذوقية إلى ذات الله تعالى الغائب خلف سرائق كنزيتة في ظهوره لخلقه"^(٢).

كما يرمز بالنقطة إلى هوية غيب الأحدية، فهذه صورة رمزية يشير بها إلى الحضرة الأحدية المحضة، التي هي الوجه الذي لا يفنى من كل شيء كما في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٣)، فلا حكم إلا لهذه الأحدية في جميع الحضرات الأكوانية والرحمانية، وهي وجه كل شيء^(٤). والنقطة مهما تعددت في الحرف فهي واحدة في ذاتها لا كثرة فيها، ويشير رمزاً إلى ذلك بأن "نقطة الباء واحدة في عالم غيبها لا تفرقة فيه، على أنها أظهرت في التاء المثناة إثنين، وفي المثثلة ثلاثة ردعاً وتبنيهاً لمن قال بالشريك... إن النقطة الواحدة ولو ظهرت متعددة هي في ذواتها واحدة، ألا ترى إليه سبحانه أنه واحد... والحق في كل مخلوق بكماله... والحق سبحانه وتعالى في كل شيء من ذلك بكماله وذاته، لا يتجزأ ولا يتعدد ولا يتكيف، واحد لا ثاني له..."^(٥).

فإذا كانت الوحدة الكاملة لله سبحانه، وهو في كل شيء بكماله، لذلك يرى تنوع وجوده في كل شيء، فيرمز إلى ذلك بالنقطة ومكانتها من الحرف فيقول: "إن من الحروف ما تكون النقط فوقه، وهو رؤية الصديق الأكبر ومقامه: في "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله". ومن الحروف ما تكون النقطة تحته وهو مقام: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده" ومن الحروف ما تكون النقطة في وسطه كالنقطة البيضاء في وسط

(١) الجبلي، الكهف والرقيم، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥ - ٦.

(٣) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٧.

الميم، وهذا مقام "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه"^(١)، وقد أشار إلى هذه الوحدة على طريق الإشارة فقال:

ما ثمّ غير سعاد بالنقا أحدّ	هي المواردُ حقاً وهي من يردّ
هي البقيع هي قاعته	هي المحصب من ضيف هي البلد
هي النبات هي الأجساد....
هي الجواهر والأعراض قاطبة	هي النتاج هي الآباء والولد ^(٢)

وعلى ذلك فإن ما يرمز به من حروف وكلمات تمثل حقيقة الوجود والموجودات باعتبارها متباينة مختلفة، فكلها تُردُّ إلى مُبدئها الأول، وهو المشار إليه بالنقطة لما لها من عظيم الأثر: "إن النقطة مع صغرها عظيمة القدر، كبيرة الجرم، لأنها مصدر الحروف والكلمات فهي صادرة منها فلم تنقص ولم تتغير، فما نسبة ما ظهر وما سيظهر في الوجود من الحروف والكلمات إلا نسبة ما ينقص المحيط إذا غَمَس في البحر"^(٣) ولذا فإن الإشارة إلى موقع النقطة من الحرف كناية عن مكانة الذات من الخلق: "إن النقطة التي فوق النون هي إشارة إلى ذات الله تعالى الظاهرة بصور المخلوقات، فأول ما يظهر في المخلوقات ذاته، ثم يظهر المخلوق لأن نون ذاته أعلى وأظهر من نون المخلوق..."^(٤).

كذلك لا ينسى الجيلي وهو في معرض حديثه عن الرمزية، أن ينفي فكرة الحلول عن الذات، إذ أن للذات مقتضيات هي حقائق الموجودات، كذلك النقطة، فإن مقتضياتها الحروف والكلمات، وكلها تنشأ عنها لبطونها فيها، فهي للذات كالتجليات "وذلك عبارة عن شأن الذات الإلهي، فإن جميع الموجودات مما اقتضته الشؤون الذاتية، ولأجل هذا كان الوجود كله تجليات في تجليات، فنسبة الحروف من النقطة

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٣) الجيلي، كتاب النقطة، (وهو جزء من كتابه حقيقة الحقائق)، مخطوط، المكتب الهندي، لندن، ورقة ١٠، ص ب.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٢٢.

نسبة الصفات من الذات، ونسبة الكلمات من الحروف نسبة الموجودات، ونسبة المعاني من الكلمات نسبة التجليات الإلهية في مخلوقاته من غير حلول، كما أن المعنى لا يحل في الحروف، كذلك تجلي الحق في مخلوقاته لم يكن ذا حلول فيها^(١)، وفي هذا موافقة لرأي ابن عربي في قوله: "كنا حروفاً عاليات لم تقرأ" ويقول شعراً:

لا تحسبن الحرف قام بنفسه فقوامه بالنقطة الغراء...
واجزم وقل إن الوجود جميعه للواحدة مظهر الأجلاء
فالكل منه ظهوره وبه بدا وإليه يرجع في آخر الولاء^(٢)

وعليه فإنه لا يرى في الوجود غير الله على الحقيقة، ولما كان الله عند الجيلي هو الوجود الحقّ، فما هو حكم الوجود الخلقى؟

يُظهر الجيلي "مدى عجز الخلق عن إدراك الحق لانعدام النسبة بينهما، إذ لا سبيل للخلق أن يماثل الحق في معرفته للخلق، ولذا فإن الوجود الحق لم يعرفه إلا رجلان: رجل شهد العالم مظهر، والحق تعالى باطن فيه. ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهر والعالم هو الظاهر فيه... وعلى كلا الوجهين فما في الوجود إلا حقّ وخلق^(٣).

وعلى ذلك فلا يمكن النظر إلى الحقيقة الوجودية - في نظر الجيلي - من وجه دون الآخر، لأن الحق لا يظهر إلا بالخلق من حيث هو خالق وموجد، والخلق هم آثار الحق، ولهذا الأمر يقتضى وجود الوجهين كاملين دون انتقاص لأحدهما "فإنك إذا نظرت إلى الخلق عَرِيّاً عن الحق فقد أسأت في حقه، فرجعت أمره إليه، والله يقول لك أن أمر الخلق راجع إليه سبحانه وتعالى، فلا أقلّ لك أن تشهد الحق تعالى عندك وتفكر بخلقه، ألا تراه يقول: ﴿أَيْنَمَا تُولُوا وَجوهَكُمْ فَثُمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٤)»^(٥).

هكذا يثبت الجيلي الوحدة الكاملة للذات الإلهية، لكن السؤال الذي يقابلنا هو: ما الوجود الذي يتحدث عنه الجيلي؟ وهل ينظر إليه نظرة ذوقية أم نظرة فكرية؟

-
- (١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٣، ص أ.
(٢) المصدر السابق، ورقة ٢، ص.ص ١ - ب.
(٣) المصدر السابق، نسخة مطبوعة، ص ٦٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١١٥، والآية هي: ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَثُمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾.
(٥) المصدر السابق، ورقة ١٨، ص ب.

- معنى الوجود عند الجيلي:

يرى الجيلي أن الوجود هو صورة من أحسن صور الحسن الإلهي، ومظهر من مظاهر جماله وتجليات كماله سبحانه وتعالى، وقد بدت هذه الصورة لديه على حالها حين أسفرت عن حقائقها برفع الصفة الخلقية عنها والبقاء بالصفات الحقية فقط، وقد اقتضت رتبة الألوهية اجتماع الأضداد فيها، فالوجود بكمالها يدخل فيه المحسوس، والمعقول، والموهوم والخيال، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والقول والفعل، كل ذلك صور حسنه ومظاهر جماله وتجليات كماله، اقتضتها أحكام رتبته وفيه قوله:

تجلّيت في الأشياء حين خلقتها فما هي ميطت عنك فيها البراقع
قطعت الورى من ذات حسنك قطعة ولم تكن موصولاً ولا فصل قاطع
ولكنها أحكام رتبتك اقتضت ألوهية للضد فيها التجامع
فأنت الورى حقاً وأنت أماناً فتلك تجليات من هو صانع^(١)

ويطلق الجيلي إسم الوجود على الحق من حيث إسمه "مالك الملك" تعالى، هو له وجود الأشياء، فهي له لا لها، ويعني بذلك أنه تعالى هو الذي ينسب إليه وجود الأشياء دونها، إذ أن الأشياء لا وجود لها بنفسها، وليس لها الاستقلال في الوجود، إذ أن "مالك الملك" هو المتصرف بأمرها، ولهذا يرى الجيلي أن الوجود الحقيقي هو له بحكم أصلاته، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "فهو الوجود الحقيقي لا هي، فهو مالك الملك لأن الملك ليس له في نفسه وجود مستقل، بحيث أن ينفرد به، بل هو مملوك، فوجوده ليس له بل هو لمالكة الذي هو عينه تعالى، فهو المدبر للملك باستتار الأكوان، وهو حقيقة أسبابها التي تتوقف مسبباتها عليها، وهو أعني الملك الذي هو عبارة عما سوى الله، جميعه مظاهر له، والحق هو الظاهر في هذه المظاهر بمقتضيات أسمائه وصفاته، فهو سبحانه وتعالى يجري أحكام مظاهره على حسب ما اقتضته شؤونه الذاتية، وتنوعت بكمالاته الصفاتية، فحركات الوجود المخلوق وسكناته، وظهوره وبطونه منسوبة إلى الوجود بكل وجه وبكل اعتبار، وعلى كل حال فليس

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٦٢.

للوجود المخلوق من ذلك شيء بحكم الأصالة، بل جميعه للوجود الحق سبحانه وتعالى^(١).

واستناداً إلى الاسم "مالك الملك" نرى الجيلي ينسب الوجود الحقيقي للحق تعالى لِقِدَم ذات المالك، إذ لا يمكن للمُحدث أن يؤثر في القديم، وهذا ما جعله يحصر إسم الوجود في ذات الحق تعالى فيقول: "فاعلم أنه ما ثم شيء من الآثار لظاهر المؤثرات الظاهرة بل جميعها لمؤثر حقيقي باطن، وهو القديم الذي لا يُدرك، فمؤثرية الظاهر إسم فاعل مجاز، ومؤثرية الباطن حقيقة. فالفاعلية للباطن على كل حال، والمفعولية للظاهر على كل حال. والباطن هو الحق، والظاهر هو الخلق، والله تعالى هو الباطن والظاهر، فالمالكية للقديم والمملوكية للحديث، فهذا معنى إسمه "مالك الملك"^(٢).

ويُرجع الجيلي إلى هذا الإسم تحقق المالك بكل ما يُنسب إلى المملوك من الوجود والشئئية، والأفعال والأقوال، والحركات والسكنات، وجميع أحوال المملوك بأسرها حتى لا يستقل هذا المملوك بأمر من الأمور، لا حكماً ولا وجوداً، بل كلها راجعة إلى المالك حقيقة، ونسبتها إلى المملوك مجاز ليمتاز ما صدر من الملك بواسطة المملوك وما صدر منه بغير واسطة المملوك، وإلا فالجميع للمالك وإنما المملوك مظهر من مظاهر المالك ليميزها بفعله بواسطة عما سيفعله بغير واسطة "فما ثمّ إلا مالك الملك"^(٣).

وعليه يمكننا القول أن الوجود بهذا المعنى هو شيء واحد مردود إلى واحدة الحق، المتجلية في الموجودات جميعها علوّها وسفليّتها، إذ بها يستقيم وجود كل شيء. فهو عين هوية كل مسمى بالخلق والحق، وهو محتد العالم الظاهر على صورة آدم. وبهذا يجعل الجيلي من الحق صورة ومعنى، بل وروح كل موجود لقيامها جميعها به، إذ لا قيام لها بذاتها وذلك لافتقارها إلى موجد يوجدها، وقد أشار إلى وصفه بقوله:

هو العقل وهو النفس والقلب والحشا هو الروح والجسم والمتدافع

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٣٠، ص ب.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣٠، ص ب.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٣٠، ص ب، ورقة ٣١، ص أ.

هو الموجد الأشياء وهو وجودها وعين ذرات الكل وهو جامع
 بدت في نجوم الخلق أنوار شمسها فلم يبق حكم النجم والشمس طالع^(١)
 فالجيلي كما رأينا صريح كل الصراحة في التعبير عن رؤيته للوجود، ورد الأمر كله
 إلى الله في إيجاد العالم، فقد أوجده من نفسه، بل من علمه وهو العلم الإلهي، فسرى
 ظهوره في كل ذرة من ذرات الموجودات، رحمة بها وجوداً وكرماً منه، كل ذلك مع
 بقائه على وحدته التامة دون انتقاص، فكمّل العالم بكمال وجوده في كل جزء من
 أجزائه من غير تعدد، ولذلك كانت: "أول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد
 العالم من نفسه، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي
 الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾^(٢)، ولهذا سرى ظهوره في الموجودات، فظهر كماله في كل جزء
 وفرد من أفراد أجزاء العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره، بل هو واحد في جميع تلك
 المظاهر، أحدّ على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها من صفات الكمال... فكل شيء
 في العالم هو بكماله، وإسم الخلقية على ذلك الشيء بحكم العارية^(*)، لا كما زعم من
 زعم أن الأوصاف الإلهية هي التي تكون بحكم العارية على العبد فقال:
 أعارته طرفاً رآها به فكان البصير لها طرفاً^(٣)
 فهو إذن يشير إلى أن المادة التي تكونت منها الموجودات هي معارة من حقائق الحق
 تعالى، وليست خارجة عنه، فكان الحق بذلك هيولى العالم^(٤) التي قام بها، وهو في ذلك
 يستند إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٥). وقد

(١) الجيلي، النوادر العينية، (القصيدة)، ص ٩٣، البيت ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤. (انظر شرح عبد
 الغني النابلسي، المعارف الغيبية شرح العينية للجيلي، المكتبة الظاهرية، دمشق، برقم
 ٩١١٨، مدونة بخط المؤلف، سنة ١٠٨٦ هـ، ص ٤٧).

(٢) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

(*) العارية: يقول الجيلي: ليست إلا نسبة الوجود الخلقى إليها، وإن الوجود الحقي لها أصل.
 فأعار الحق حقائق إسم "الخلقية" لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد
 (الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٢).

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٢.

(٥) سورة الحجر، الآية: ٨٥ ك.

حدد الجيلي حقيقة الحق على ضوء ذلك، فوجد أنه هو النهاية، كما كان هو البداية وحقيقة كل شيء، فهو إذن غاية الغايات، ومنتهى النهايات، لا يشترك معه شيء في الوجود، وقد أشار مخاطباً الحقيقة الإلهية قائلاً: "أنت غاية كل شيء، ونهاية كل نهاية، وحقيقة كل مقصود، وبك وجود كل موجود، فلا نخرج عنك ولا نتشوق إلى غير حالتك، وقل تعاليت يا من لا نهاية له وهو غاية كل غاية..."^(١).

ولما كانت حقيقة الحق على هذه الصورة، فقد نفى الجيلي عنها المثلية إذ لا مثل للحق على الإطلاق، فهو عين الوجود، وحقيقة كل موجود، ولما كانت له هذه الميزة، فلا مثل له ولا تشبيه بل هو ذات منفردة متميزة قائمة بذاتها، إذ لو وُجد المثل لصح أن يُطلق عليه اسم الوجود، فيكون له شريك في الوجود، ومن هنا أُفرد للحق مكانة عالية لا يدانيها مكانة في الوجود. فصرح في مذهبه أنه أمر واحد، وأن حقائق الموجودات جميعها تجتمع في ذلك الوجود الحق، ويقول في نفي مثليته شعراً:

نزه فهذا واجب لله لا الحاضرون دروا ولا اللاهي
هم يُحسّنون فيحسبون بأنهم إياه، حاشاه من الأشباه...
الذات واحدة وأوصاف العلا لله والسفلى لعبد لاهي^(٢)

وفي هذا القول موافقة لآراء ابن عربي حيث أشار في فتوحاته إلى القول: «ليس كمثله شيء»^(٣) فهو يرى أنه ليس مثل الحق شيء لأنه عين الوجود كله، فلا تعدد للوجود، ولا تعدد إذن للموجودات لأن الوجود على الحقيقة عين الموجودات^(٤). وهو في موقفه هذا من نفي المثلية عن الله تعالى إنما يتفق مع رأي غيره من الصوفية كأهل السنة والأشعرية الذين تصدوا لمواقف المشبهة والمجسمة من الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين، واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الجسم، وهذا ما صدر عن الروافض والغلاة كالسبئية الذين ذهبوا إلى التشبيه لأنهم غلوا في حق الأئمة حتى

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٥١.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ١٣.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٤) الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ورقة ١٣، ص ب.

أخرجوهم عن حدود الخلقية، وحكموا عليهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق^(١).

وظهرت فرقة أخرى تقول بالتشبيه والتجسيم منها البيانية التي تنسب إلى بيان بن سميعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه، وإنه يفنى كله إلا وجهه^(٢) كذلك فرقة المغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعيد، يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل، وله جوف تتبع منه الحكمة^(٣).

ومن غلاة الشيعة هشام بن الحكم الذي قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل^(٤)، كما زعم ابن كرام أن معبوده محل الحوادث مما أثار حفيظة المعتزلة ضده، وقامت مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة^(٥).

وهناك من قال بنفي الصفات، فخالف بذلك رأي المشبهة والمجسمة كالجهنم بن صفوان الذي نفى أن يكون لله تعالى صفة. فأدى قوله إلى التعطيل، وجاء المعتزلة فأخذوا عنه فكرة نفي الصفات، وأظهر واصل بن عطاء رأس فرقة المعتزلة القول بنفي الصفات، على حين أثبت السلف صفات أزلية لله، وهم لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. ومن السلف من توقف عن التأويل وقال: أننا عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، إذ يعتقدون أنهم ليسوا مكلفين بمعرفة الآيات وتأويلها، بل التكليف ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء^(٦).

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، علم الكلام وبعض مشكلاته، طبع القاهرة، سنة ١٩٦٦، ص ١٠٤.

(٢) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، القاهرة، ١٩٢٨، ص.ص ٦٣-٦٤.

(٣) الشهر ستاني: الملل والنحل بهامش الفصل، ج ٢، ص ١٣ (انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، ج ١، ص ٦-٧).

(٤) التفتازاني، المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٥) خطط المقرئ، ج ٤، ص ١٨٣.

(٦) التفتازاني، المرجع السابق، ص ١٢٥.

وقد بحث الأشعري في الصفات بحثاً عقلياً، فنفي التشبيه أي مشابهة الله للمخلوقات واستدل على ذلك ببراهين عقلية، وقد جاء في كتاب "اللمع" أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو بعضها وإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً وقد كان الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ﴿ولو يكن له كهنواً أحد﴾^(١).

وعليه فأننا نجد أن رأي الجيلي وابن عربي يتفقان مع أهل السنة في نفي المثلية عن الله، ومع الأشعرية بنفي التشبيه عنه.

وهكذا نرى أن تحديده لمفهوم الوجود على هذا النحو جعله من القائلين بوحدة الوجود، هذه النظرة التي تشتمل على وجهي الحقيقة الوجودية الحقيقية والخلقية على حد سواء. إذ يحتم عليه منطق مذهبه إيجاد الوجهين الضروريين للوجود، وجود حق قائم بذاته، وموجودات قائمة به، مفتقرة إليه في إيجادها لأنها معدومة في ذاتها، وهذا استناداً إلى اسمه تعالى "القيوم" فيرى أن القيومية تطلب صحة وقوع النسبة بين الله وعبد، لأن القيوم من قام بنفسه وقام به غيره، فالحق هو قيوم نفسه لأنه قيام ذاتي.

كما أن استعمال الصوفية للفظين "الوحدة" و "التوحيد" هما للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها، بل هي تستمد وجودها من الله، وقد نبه النابلسي إلى ما ذهب إليه أصحاب هذا المذهب فقال: "إعلم أنك إذا سمعتنا نقول أن الوجود هو الله تعالى فلا تظن أننا نريد أن الموجودات هي الله تعالى، سواء أكانت الموجودات محسوسات أو معقولات، وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به الموجودات هو الله تعالى، فإن من أسمائه "الحي القيوم" وأخبر تعالى أن السموات والأرض قائمة بأمره، فهو ظاهر بذاته، باطن بأسمائه وصفاته، لأن ذاته حقيقة حقة مطلقة بالإطلاق الحقيقي عن جميع القيود"^(٢).

(١) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب مكارثي، بيروت، ١٩٥٢، ص.ص ٧-٨.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود وخطاب الشهود، ورقة ٢١٣.

ويتفق الجيلي في ذلك مع ابن عربي حول قيام الوجود بنفسه، وكل موجود به، ولا وجود غير الله تعالى. وهو الواحد القيوم الذي قام به كل شيء^(١). وهذا عين ما أشار إليه الغزالي: بأن الوجود قام بنفسه وبه يقوم كل موجود، ولهذا فإن ما يراه النابلسي من أن أهل الحق القائلين بوحدة الوجود إذا قالوا: "ما في الوجود إلا الله" فمرادهم من حيث القيومية، فإن به تعالى قيام كل شيء، وهو القائم على كل نفس بما كسبت، ومن حيث تجليّه وإمداده وتوليّه، لا أنّ هذه الصورة الحادثة، الفانية، المقيدة، المحدودة وجوده، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢).

ورغم سريان الحياة الإلهية في الموجودات، فإنها على درجة من التباين والاختلاف فيما بينها ومدى قربها من الحق أو بعدها عنه، كذلك رغم أن حياة الله واحدة في الخلق، فإن التفاوت قائم في نفس الموجودات، ومن هنا كانت الحياة بالنسبة إلى الحق وجوداً حقيقياً لا مجازياً ولا إضافياً، بل له الكمال المطلق، لأنه الحي التام، على حين نراه في الموجودات وجوداً إضافياً، وقد أشار إلى ذلك حيث قال: "وجود الشيء لنفسه حياته التامة، ووجود الشيء لغيره حياة إضافية له، فالحق سبحانه وتعالى موجود لنفسه، فهو الحي، وحياته هي الحياة التامة، فلا يلحق به ممات، والخلق من حيث الجملة موجودون لله، فليست حياتهم إلاّ حياة إضافية، ولهذا التحق بها الفناء والموت..."^(٣) وهذه إشارة إلى وجود آخر غير الوجود الإلهي وهو الوجود الكوني الذي وُجد بفضل الجود الإلهي فقال: "وأبرز إلى الوجود بالوجود ما اكتنز في العدم، وأفتق وأرتق، وأظهر وأكتم، وعلم بالقلم الملقب بألم الكتاب واللوح المحفوظ المسمى بالكتاب المبين ما لم يعلم"^(٤).

ورغم كل ذلك فإن أي وجود في نظر الجيلي لا يخلو من التحقق بقُدسية الحق، إذ له في كل موجود وجه إلهي يقوم به هذا الوجود، وروح القدس هي روح الله

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٢٥.

(٢) النابلسي، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٤.

(٤) الجيلي، مختصر مرآة العارفين، مخطوط، مكتبة الأزهر بالقاهرة (ضمن مجموعة)، ورقة ١.

الذي نفخ الله منه في آدم، أي الروح الذي أقام الله به الوجود الكوني بوجود "أينما تولوا بإحساسكم في المحسوسات أو بأفكاركم في المعقولات، فإن الروح القدس متعين بكماله فيه، لأنه عبارة عن الوجه الإلهي القائم بالوجود... فالوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته"^(١). وقد شرح المدني قوله هذا، وهو من شراح الإنسان الكامل فقال: "إنه يعني بالوجود "الوجود الكوني" في سائر العالمين المشار إليه بإمساك قيوميته في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا، وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ إِنَّهُ لَأَنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾"^(٢). ويزيد المدني على قوله هذا: "الوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته: يعني إن وجود الحق نفس ذاته، وإن النفس عين الوجود الحق كما قال شيخ أهل السنة: الوجود عينه في الحادث والقديم لعدم قبول انفكاك الوجود عن النفس وعكسه، وإلا كانت النفس قبل وجودها غير موجودة وهو محال، فوجود الحق عينه لوحده الذاتية، ولأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، ولم يبق غيره إلا أفعاله التي هي مخلوقاته ومعلوماته لا غير، وهو به وبكل شيء عليم"^(٣). وعلى ذلك فالوجود الكوني الذي ذهب إليه النابلسي هو في نظر الجيلي ليس إلّا وجوداً وهمياً من صنع الخيال، بل هو خيال في خيال لأنه لا وجود له بذاته، بل هو قائم بأمر آخر، وهو الوجود الإلهي وفيه قوله:

ألا إن الوجود بلا محال خيال في خيال في خيال
ولا يقظان إلا أهل حق مع الرحمن هم في كل حال
وهم متفاوتون بلا خلاف فيقظتهم على قدر الكمال^(٤)

وقد أشار إلى هذا الأمر شارح^(٥) الجلالة للشيخ الأكبر حول الوجود الكوني الذي أشار إليه الجيلي فقال: "وإلى الوجود الكوني أشار الجيلي قدس الله سرّه في إنسانه الكامل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨.

(٢) سورة فاطر، الآية: ٤١ ك.

(٣) المدني الأنصاري (أحمد بن محمد بن عبد الغني)، شرح الإنسان الكامل، مخطوط، المكتب الهندي بلندن، رقم ٦٦٧، ورقة ٤، ص. ص أ - ب.

(٤) الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٢٨.

(٥) الكردي: هو حسن بن موسى، الألباني مولداً الكردي أصلاً، الدمشقي مسكناً ووفاتاً فاضل من المتصوفة، له شروح لرسائل ابن عربي، (سلك الدرر ٣٥/٢).

فقال: "ألا أن الوجود بلا محال خيال في خيال في خيال، وأما الوجود الإلهي حقيقي لا خيالي، فلا ثبوت لشيء في الوجود الحقيقي، فنفس وجود الكوني خيال ثبت في خيال العلم أولاً ثم في خيال الوجود الخارجي ثانياً"^(١). ويتفق في هذا الشأن مع ابن عربي ومعاصره ابن سبعين فيما ذهبوا إليه من أن الوجود الحقيقي هو وجود إله واحد هو أصل كل الوجود وأن وجود العالم ليس إلا كظلال بالنسبة لأشخاصها، وصور المرايا بالنسبة للمرئيات، أما العالم فليس إلا خيالاً وحلماً يجب تأويله لفهم حقيقته. وعلى ذلك فالأمر لدى هؤلاء جميعاً هو اعتباري فقط. فالتقسيم والحالة هذه ليس بواقع على الحقيقة إلا في الوهم، وهو الذي يفعل فعله ليرى حقيقة الأشياء، إنما جوهر الوجود هو الحق الواحد المطلق الذي لا تقييد فيه.

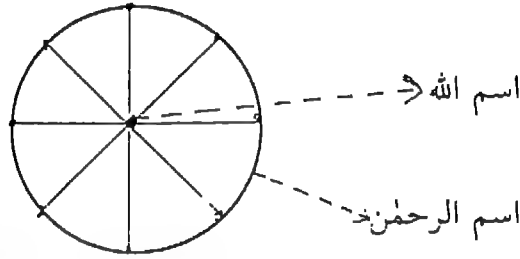
هكذا نلاحظ أن الوجود الحق في نظر الجيلي هو الوجود الإلهي، وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون خيالاً في خيال، لكن ما هي الصورة التي يظهر بها هذا الوجود الواحد الحق، وما تصوره له؟

الوجود بأكمله كما يراه الجيلي لا يخرج عن كونه دائرة تجمع فيها الوجود كله بكل ما فيه من مظاهر وجودية، حقيقة وخلقية، باطنية وظاهرية، دون إثنية فيهما. فالدائرة هي أكمل المظاهر له كما يرى الصوفية، ولا فرق بين النقط في الدائرة لتعادل النسب فيما بينها في مواقعها إذ أن أول نقطة في الدائرة هي آخر نقطة فيها، كما أن آخرها هو أولها، بل إن كل نقطة منها هي جزء من أجزائها، مما يدل على أن الوجود واحد، وكل متعين فيه هو جزء من أجزائه، وبذلك يرد الكثرة الوجودية التي تظهر في الوجود إلى الوحدة، هذه الوحدة هي الوجود الواحد وهو "الله" وهذا روح مذهبه في الوحدة. ويتمثل في هذه الدائرة مظاهر الوجود جميعها، فهو إذ يتصور الوجود على هذه الهيئة الدائرية، فإنه يرى فيها هيئة كل شيء في الوجود، فأسماء الله تعالى، والنفس الإنسانية، والنقطة والحرف، كلها ترمز إلى الشكل الدائري بحيث يظهر الوجود وحدة متكاملة في وجوده وهيئته ومكوناته وما إليها من موجودات أخرى^(٢).

(١) الكردي، شرح الجلالة، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة، ورقة ٥.

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٥، ص ب.

وقد يستخدم الجيلي الصور التشبيهية في تقريب تصوره للوجود بحيث يسوق الأمثلة على ذلك فيقول مستنداً إلى الحديث: "ويسعني قلب عبدي المؤمن..."^(١) فظهر عظم هذه اللطيفة^(*) الإنسانية وشرفها وفضلها على العالم الكبير، وبأن أن العالم الكبير كالنقطة للمحيط، فإن المحيط ولو كبرت هيئته مركّب على تلك النقطة ومنها، والنقطة إلى كل جزء من الدائرة نسب مخصوص وتفضل على الدائرة بما يختصّ به بعد ذلك من عدم التعدد في نفسها... فالنقطة هو إسم الله، والمحيط هو إسم الرحمن... وقد بينا لك أن النقطة لها إلى كل جزء من أجزاء الدائرة نسب وإضافات... كما أن الدائرة ليست إلا عين النقطة لظهور النقطة في كل جزء منها. فما ثمّ في الدائرة إلا النقطة"^(٢).



ولما كان الوجود يمثل دائرة تحوي جميع الموجودات، فإن هذه الموجودات متباينة فيما بينها، فمنها ما هو حقّ، ومنها ما هو خلقي كما أسلفنا، فإنه يمكننا القول بأن الجيلي رغم قوله بالوحدة الكاملة في الوجود فإنه يرى الوجود منقسماً في الوقت نفسه بين وجود حق ووجود خلق، وهذه القسمة لديه ليست ثابتة مثبتة، إنما هي قسمة اعتبارية فقط لأن ذلك يتنافى والقول بوحدة الوجود فنراه يقول: "إن شئت قلت الدائرة حق وجوفها خلق، وإن شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق. فهو حق وهو خلق، وإن شئت قلت الأمر فيه بالإلهام، فالأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق له ذل العبودية

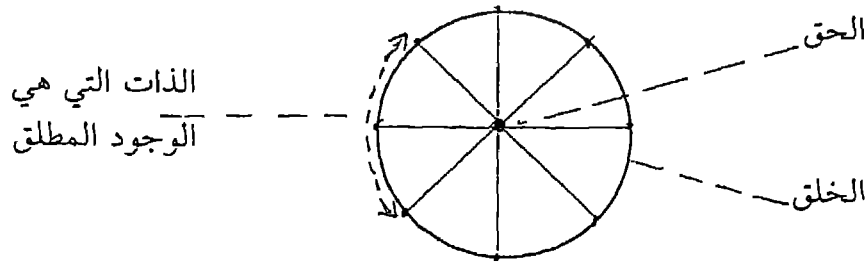
(١) الحديث: سبق تخريجه.

(*) اللطيفة الإنسانية: هي النفس الناطقة المسماة عندهم بالقلب وهي في الحقيقة تنزل الروح إلى رتبة قريبة من النفس مناسبة لها بوجه ومناسبة للروح بوجه، ويسمى الوجه الأول الصير والثاني الفؤاد (التعريفات، الجرجاني، ص ١٦٨).

(٢) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٣١.

والعجز ويبين أنه على صورة الرحمن فله المال والعزة^(١). وبهذا يكون أمر تقسيم الوجود ليس أمراً حقيقياً قاطعاً، بل هو من قبيل إعطاء كل ذي حق حقه، فحق الحق هو الإيجاد والوجود والبقاء، على حين أن الخلق حقه السلب والانعدام لأنه موجود مفتقر إلى الإيجاد بأمر الحق^(٢) ولما كان الأمر كذلك، "كانت كلمة الشهادة مبنية على السلب وهي "لا"، وإيجاب وهي "إلا" معناه لا وجود لشيء إلا الله...^(٣) كذلك قوله: "فما في الوجود شيء إلا الله تعالى، فهو تعالى عين جميع الموجودات"^(٤).

ولما كان الوجود كما يراه الجيلي "هو الوجود المطلق" فهو يسع الموجودات جميعها ويسع الوجود المطلق والوجود المقيد أي الحق والخلق، ولذلك روي عنه عليه السلام قوله في الحديث القدسي: "لي وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل"^(٥)، فظاهر أنه ما وسعه إلا الله^(٦) ويمكن توضيح ذلك بالرسم:



(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٩٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٩٠.

(٥) الحديث: "لي وقت مع الله... يذكره الصوفية كثيراً (فهو ليس بحديث) ورد في رسالة

القشيري لكن بلفظ: "لي وقت لا يسعني فيه غير ربي" قلت: ويؤخذ منه أنه أراد بالملك

المقرب جبريل وبالنبي المرسل نفسه الجليل، وفيه إيماء إلى مقام الاستغراق باللقاء المعبر

عنه بالسكر والمحو والفناء (وهذه مصطلحات صوفية ما عرفها الصحابة رضوان الله

عليهم ولا سلف هذه الأمة، والخير كل الخير فيما كان عليه رسول الله وصحبه) (الأسرار

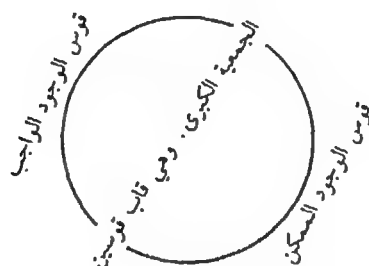
المرفوعة في الأخبار الموضوعة رقم ٣٩٢، ص ٢٩٩، كذلك انظر كشف الخفاء للعجلوني

٢/٢٤٤ وانظر الموسوعة ٨١١/٦).

(٦) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٨.

فالدائرة هي الذات، وهي تعبر عن الوجود المطلق الذي يسع الوجود كله أي الوجود المطلق والمقيد، أي وجهي الحقيقة الوجودية. فالنقطة المتوسطة الحق، ونقطة المحيط الخلق، وتشير هذه الدائرة إلى احتواء الوجود بإطلاق دون تمييز، فالقلب هو محل الوسع، وقلب الدائرة وهو الذات التي تحوي كل مظهر من مظاهر الوجود الممكن، وما يبينه الجيلي أن هذا الوسع ليس هو من باب الخيال، ولا هو وسع بالإيمان فقط، بل هو وسع حقيقي يحل فيه الحق، لكن دون حلول، ولا ممازجة، ولا تكييف، ولا مماسة، إذ أن القلب هو محل العلم بالواجب والممكن على حد سواء.

كذلك يستخدم الجيلي الدائرة في أمر الصفات، فيرى في حقه تعالى أنه عين كل صفة، وأن كل صفة من صفاته من حيث رجوعها إلى ذاته عين الأخرى، كما يرى في كل صفة من صفاته وذاته عين الكل، وهذا هو ظهور الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة جميعاً. والحق تعالى له التحقق بذلك التفرّد بالواحدية لجمعها الكل في ذاتها، فهذا هو المعنى الدائري لجمع الصفات في ذات الحق. وقد أشار إلى هذا الأمر في الدائرة المتضمنة لقوسي الوجود الواجب والممكن على حد سواء.



وفيه قوله: الصفة المسماة الألوهية ومعناها إعطاء كل الحقائق حقها... بالتقسط والعادل الموفي حقه كل ذي حق، وتخطبه هذه الصفة بلسان الجمعية الكبرى المسماة في بعض وجوها قاب قوسين لأنها مجمع قوسي الدائرة الوجودية التي أحد قوسيهما يسمى بالواجب والآخر يسمى بالممكن...^(١).

(١) الجيلي، لواضع البرق، ورقة ١٥، ص ب، ورقة ١٦، ص أ.

- مراتب الوجود:

نظراً لتنوع تجليات الحق في الموجودات واختلافها فيما بينها، عمد الجيلي إلى إدراجها في مراتب، بحيث تحتل كل مرتبة منها ما يناسب وقعها بين العوالم المختلفة والمرتبات المتعددة الوجود، فما المراتب التي أدرجها فيها؟ وكيف نسق بين موجوداته ورتب وجودها الكوني؟

إن الجيلي في تصويره للوجود على الشكل الدائري، وتقسيمه له بين حق وخلق، وملكوت وجبروت، نجده يراعي الموجودات ويحلّ كلاً منها في مكان يتفق ومكانتها بين باقي الموجودات بحيث تبدو علاقة كل مرتبة بسابقتها وكذلك بالمرتبة اللاحقة بها. ولما كان الوجود في نظره حقيقة واحدة ذات وجهين حقّي وخلقّي فإن مراتبه على تعددها وتنوع أجناسها تمثل وجوداً واحداً لأنها ذات مصدر واحد وهو حقيقة الحقائق وفيه قوله:

ولسائر الأشياء منه مراتب فيه لتظهر ميزة الأشياء
ولكل مرتبة في الأشياء ما هو وفقها بصفات ذي الأسماء
والكل في الكل لفرد جامع للكل يحوى ساير الفرقاء^(١)

فالوجود إذن من حيث هو الوجود الواحد لا يمكن معرفته إلا عن طريق آثاره الدالة عليه، ذلك أن معرفة الله منوطة بمعرفة الوجود، ولما كان الإنسان من هذا الوجود قال عليه السلام "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(٢)، ولهذا ربط الجيلي المعرفة بطرفي الحقيقة الوجودية بعد أن رتب الموجودات جميعها ترتيباً تنزلياً^(*) مع أن المعرفة انتهجت طريقاً تصاعدياً يصعد فيه العارف من معرفة الآثار

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١، ص ب.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(*) التنزل: الترتيب، والتنزل: النزول في مهلة، (مختار الصحاح للرازي، ص ٦٥٤)، ويعني الجيلي أن المراتب متفاوتة في العلو إذ أن لكل من الأسماء مرتبة بحيث يدخل الاسم الثاني تحت هيمنة الاسم الأول مثال قوله: إن الأحدية أعلى الأسماء إلى تحت هيمنة الألوهية، والواحدية أول تنزلات الحق من الأحدية، فأعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية وأعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية وأعلى... فالملكية تحت الربوبية، والربوبية تحت الرحمانية والرحمانية تحت الواحدية، (الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٧).

إلى معرفة المؤثر وفيه قوله: "إن معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود، فمن لا يعرف الوجود لا يعرف الموجد سبحانه وتعالى، وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف موجدته"^(١). وعلى ذلك فقد حصر هذه المراتب الوجودية المتعددة في أربعين مرتبة جعلها أمهات المراتب، وقسمها تقسيماً منطقياً يتفق ومذهبه الواحد، بحيث يردها جميعها إلى مرتبة واحدة وهي مرتبة الذات الإلهية من حيث وجودها المطلق الذي ينطوي فيه كل وجود، وقد أشار إلى هذا الترتيب بقوله: "إن هذا الوجود يجمع أموراً حقية وأموراً خلقية، فمنها أمور كلية وأمور جزئية، ومنها أمور صورية ومنها أمور معنوية، تتفرع تلك الأقسام والأنواع حتى تكاد أن تخرج عن المدارك والإحصاء مطلقاً، لكنها جميعها محصورة تحت أربعين مرتبة من مراتب الوجود، وهي أمهات لبقية المراتب فيها، فإن مراتب الوجود كثيرة لا تحصى، لكن هذه الأربعين مرتبة تشمل الجميع وتحيط بالكل، وبين كل مرتبة من هذه المراتب المذكورة والمرتبة الأخرى مراتب كثيرة لكنها تدخل تحت أحكامها، ولكننا اقتصرنا على ذكر الأربعين لأنها أصول المراتب"^(٢).

ويتفق الجيلي في تسمية المرتبة الأولى مع ابن عربي، فيجعل مرتبة الذات الإلهية أولى هذه المراتب، وقد عبر عنها بتسميات عدة مختلفة، فأولى هذه التسميات "الغيب المطلق" و "غيب الغيب" كما يذهب إلى تسميتها أيضاً بالعماء كما هو شأن ابن عربي في ذلك أيضاً، وذلك نسبة لصرافة الذات وتجردها وبساطتها بتجردها عن كل الإضافات والنسب الزائدة عليها، لذا فهي الوجود المطلق وهي ذات محض، ولهذا عبر عنها القوم كما يقول الجيلي "بالذات الإلهية الساذج"^(٣) وذلك لكونها حقيقة الوجود البحت فقال: "مرتبة الذات التي هي مجهولة الغيب المعبر عنها ببعض وجوها بالغيب المطلق وبغيب الغيب لصرافة الذات المقدسة عن النسب والتجليات... وقد انقطعت

(١) الجيلي، مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود، مخطوط، ورقة ٣، ص أ، (مطبوع ص ١٢).

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب، (مطبوع ص ١٣).

الإشارات قبل الوصول إلى سرادق حرمها، ومن هنا سميت بمنقطع الإشارات بمجهول الغيب^(١) ولهذا يجعل بعض المحققين مرتبة العماء من مراتب الربوبية، ويسمونها النابلسي في شرحه عليها بمرتبة اللاتعين ويعني بها عدم التعين، كما تسمى مرتبة الإطلاق الحقيقي ومرتبة الذات البحث أي الخالص^(٢)، بينما ذهب ابن سبعين (ت ٦١٣ هـ - ٦٦٨ هـ) إلى تسمية هذه المرتبة بأنها المبدأ الأول لهذه المراتب جميعها أو مصدر العلل للموجودات جميعها بل أول وأحق علل الموجودات بالوجود والوحدانية وأولهاها بها، وهي المبدأ الأول الذي تتبعث عنه القوى لتكثره نحو غاياتها^(٣)، وقد قال البطلوسي^(*) (ت ٥٢١ هـ) إن الباري تعالى له المرتبة الأولى في الوجود، وهو متوحد في وجوده، لا يشركه في وجوده شيء، كما لا يشركه شيء في صفاته^(٤). وتمثل المرتبة الثانية عشرة من مراتب الوجود مرتبة عالم الإمكان، تنتهي عندها آخر التنزلات الإلهية الحقية، والعقل الأول أول التنزلات الإلهية الخلقية، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق والخلق وبرزخ^(**)، بين الوجود الحقيقي والوجود

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٣، (مطبوع).

(٢) النابلسي (عبد الغني)، القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص ١٤.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٢٤.

(*) هو عبد الله بن محمد بن السيد (أبو محمد) (٤٤٤ - ٥٢١ هـ) من العلماء باللغة والأدب، ولد ونشأ في بطليوس في الأندلس، وانتقل إلى بلنسية فسكنها وتوفي فيها، من كتبه شرح أدب الكتاب لابن قتيبة، والحدائق، مخطوط في أصول الدين... وشرح الموطأ وغير ذلك، (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٦٥، ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٢، ص ١٩٨. المغرب في حلى المغرب، ج ١، ص ٣٨٥).

(٤) البطلوسي، (ابن السيد) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، العويصة، ط أولى، مصر، ١٣٦٥ هـ/١٩٤٦ م، ص ٩.

(**) يقول الجرجاني في تعريفاته: البرزخ هو الحائل بين الشئين، كما يرى أنه الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة أعني الدنيا والآخرة، (التعريفات، ص ٣٨). ويعرفه الجيلي بقوله: هو موت النفوس المعلومة بالرياضة والمجاهدة، فهو برزخ لهم في الحقيقة، (نسيم السحر، ص ٢٥).

المجازي^(١)، إذ العدم عند المحققين عبارة عن الخلق، والوجود عبارة عن الحق^(٢)، وبذلك يفرق بين المراتب، فيعطي كل ذي حق حقه من الوجود، فليس الحق هو الخلق، والعكس كذلك، إذ أنهما وجهين للحقيقة الوجودية الواحدة ففرق بذلك بين الظاهر والمظاهر فقال:

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة وأنت بها الماء الذي هو نابع...
ولكن بنوب الثلج يُرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع^(٣)

فهو هنا ينسب للوجود الخلقى وجوداً معاراً من وجود الحق، إذ أن إسم المائية معار من وجود الحق. وقد شبه الخلق بالثلجة، والحق تعالى بالماء الذي هو حقيقة تلك الثلجة، ومعنى هذا أن الصورة الثلجية كانت قبل ذلك معدومة، ولكنها مفروضة مقدرة، وهي زائدة على حقيقة الماء بغير شبهة لأنها عرض زائد يعتري الماء فيصير ذلك الماء ثلجاً، حتى لو لم يكن الماء لما وجدت تلك الصورة الثلجية^(٤) إذ أن إسم المائية عليه حقيقة، وعلى الحقيقة ليس الثلج إلا الماء النابع فيه، ومعرفة ذلك مشروطة بنوب الثلج إذ يرفع حكمه ويوضع حكم الماء. وهكذا يكون النظر إليه بالجمع بين الإثنين فيرى من خلال ذلك أن وجود الخلق وجود وهمي وليس حقيقياً، وهو نسبة أو إضافة فقط ولذلك قال:

كذا الخلق فافهم إنه متوهم وهذا كقشر كي يضلّ مُخادع^(٥)
إن فوجود المراتب الخلقية على هذا النحو هو وجود متوهم إذا قيس بالمراتب الحقية، فهو كقشر على اللب، تراه عين أهل الظاهر، ويخفى عنها ما يكمن من لب الحقيقة في باطنه. وهكذا فعين أهل الظاهر ترى تعدد المظاهر، وبصيرة أهل التحقيق لا تشهد سوى المراتب الحقية الكامنة في لب هذه المظاهر، ولذلك فالوهم والخيال

(١) الجيلي، مراتب الوجود، مخطوط، ورقة ٣، ص ب، (مطبوع ص ١٣).

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب، (مطبوع ص ١٣).

(٣) الجيلي، النوادر العينية، بيت ١٦٤.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية، ورقة ١٢، ص أ.

(٥) الجيلي، النوادر العينية، بيت ٤٧٣.

يصور المظاهر، والمشاهدة والتحقق يكشف عن حقيقة، هذه المراتب الباطنة في المظاهر. وقد جعلها الجيلي على أربعة مراتب صور بها حقيقة مذهبه ونتيجة مشاهداته فقال:

ما في الوجود سوى مراتب أربع	هي عينها الموجود يا رفقائي
ذات، وأوصاف، وأسماء لها	والرابع الأفعال ذات بقاء
فالذات لم تدرك ولكن وصفها	بالعقل قد يدري وبالإيماء
والوصف يدري لمقلة كاشف	والإسم معلوم لدى الكملاء
والنعل فهو الخلق والأثر الذي	قد نيط بالأوصاف في الآراء ^(١)

فالمراتب على هذه الصورة التعددية يراها الجيلي أنها ليست سوى أموراً اعتبارية فقط، وجُل ما يقصده هو إظهار مدى الترابط القائم بين وجهي الحقيقة الوجودية، وتنظيم هذه العلاقة بحيث تبدو منسجمة، إذ أن النظام الكوني يقوم على الانسجام بين الحق والخلق، أو بين الله والعالم، وهو في تحديده لها إنما يدرك معنى صوفياً خاصاً بالألوهية، لذا يجب البحث في طبيعة هذا الوجود، في محاورها التي تدور عليها من الذات والصفات والأسماء، إذ هي قوام هذا الوجود، ولا يكتمل الوجود بانقراض إحداها لتكامل الذات بأسمائها وصفاتها، لذلك نراه يدعو إلى حسن الظن بكل منها وعدم التفريط بأحداها لتكامل الألوهية التام بعناصرها فقال: "لا تزعم أن حسن الظن فيه مقيّد بفيضه وإحسانه الذي ترجوه من أياديه، فهذا حسن ظن متعلق بالأفعال من غير محال، فأين أنت من حسن الظن بالصفات، بل أين أنت من حسن ظنك بالذات... فهو عين الوجود وحقيقة ذات كل موجود"^(٢).

يحصّر الجيلي الوجود تحت أربعين مرتبة هي أمهات المراتب كلها حسب تنزلاتها وذلك في رسم تخطيطي كما يلي:

الذات الإلهية: المرتبة الأولى: هي الذات الإلهية ويعبر عنها ببعض وجوهها بالغيب المطلق وبغيب الغيب

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢، ص ب.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص.ص ٥٤ - ٥٥.

لصرافتها سماها بعض العارفين بالعدم
المقدم على الوجود.

وسمّاها رسول الله ﷺ بالعماء. لذلك
قالت الطائفة أنه المسكوت عنه، ومن ثم
لا يدخله بعض المحققين في مراتب
الوجود، ولهذا اعتبر بعض المحققين
العماء من مراتب الربوبية فيجعل العماء
بعد مرتبة الربوبية.

هي أولى التنزلات المعبر عنها بالتجلي
الأول وبالوجود المطلق.

هي التنزل الثاني المعبر عنها بالواحدية.
هي عبارة عن الظهور الصرف.

الرحمانية المعبر عنها بالوجود الساري
الذي أشار إليه الرسول بنفّس الرحمن.

يتعين فيها وجود العبودية.
هي حضرة نفوذ الأمر والنهي لأن الملك
حاكم على ملكه.

هي أربعة لا يتعين كمالاً لمخلوق كمال
الذات إلا بها وهي الحياة والعلم والإرادة
والقدرة.

حضرة الأسماء الجلالية: المرتبة التاسعة: كإسمه الكبير والعزیز والعظيم والجليل
والماجد.

حضرة الأسماء الجمالية: المرتبة العاشرة: كإسمه الرحيم والسلام والمؤمن واللطيف
غير ذلك.

الوجود. المطلق: المرتبة الثانية:

الواحدية: المرتبة الثالثة:

الألوهية: المرتبة الرابعة:

الرحمانية: المرتبة الخامسة:

الربوبية: المرتبة السادسة:

المالكية: المرتبة السابعة:

الأسماء والصفات النفسية: المرتبة الثامنة:

حضرة الأسماء الفعلية: المرتبة الحادية عشر: وتتقسم إلى قسمين: الأسماء الفعلية
الجلالية والأسماء الفعلية الجمالية.

عالم الإمكان: المرتبة الثانية عشر: مرتبة متوسطة بين الحق والخلق وعالم
الإمكان برزخ بين الوجودين القديم
والمحدث.

العقل الأول: المرتبة الثالثة عشر: قال ﷺ أول ما خلق الله العقل، الحديث^(١)،
والعقل هو القلم الأعلى، قال ﷺ أول ما
خلق الله القلم، الحديث^(٢)، والقلم هو
الروح المحمدي، قال ﷺ أول ما خلق الله
نور نبيك يا جابر^(٣).

الروح الأعظم: المرتبة الرابعة عشر: وهي النفس الكلية، واللوح المحفوظ المعبر
عنها بالإمام المبين.
العرش: المرتبة الخامسة عشر: وهو الجسم الكلي، فالعرش للعالم بمنزل
هيكل الإنسان للإنسان وسمته الطائفة
بالجسم الكري.

(١) الحديث: مسند الفردوس / ٤. وتخريج أحاديث إحياء علوم للعراقي برقم ٢١٩ الذي قال
عنه حديث موضوع.

(٢) الحديث: "أول ما خلق الله القلم" يقول القاري في الأسرار: هو أثبت من حديث العقل، هذا
نقله عن السخاوي في المقاصد، ص ١١٨، وفي ذلك نظر لأن ابن عدي قال فيه: باطل
منكر آفته محمد بن وهب الدمشقي. وقال الذهبي في الميزان ٦١/٤: صدق ابن عدي في
أنه حديث باطل. وقد أخرجه الدارقطني في الغرائب من طريقه. ورواه ابن عساكر عن أبي
هريرة مرفوعاً من طريق الحسن بن يحيى الخشني وليس بشيء، عن أبي عبد الله مولى
بنسي أمية وهو مجهول. ورواه الحكيم والترمذي من الطريق المذكور، والخطيب عن علي
مرفوعاً من طريق صاحب الأغاني وحسبك به من فاسق وسند مظلم (الأسرار المرفوعة،
حديث ١٠٧، ص ١٣٨).

(٣) الحديث: رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله... (كشف الخفاء للعجلوني رقم
الحديث ٨٢٧، الجزء الأول، ص. ص ٢٦٥، ٢٦٦).

الكرسي: المرتبة السادسة عشر: وهو عبارة عن مستوا العقلية.
عالم الأرواح العلوية: المرتبة السابعة عشر: وهم الملائكة المهيمة في جلال الله
وجماله.

الطبيعة المجردة عن لباس الاستقصات
والأركان: المرتبة الثامنة عشر:
الهيولي: المرتبة التاسعة عشر:
الهباء: المرتبة العشرون:
الجوهر الفرد: المرتبة الحادية والعشرون:
لأنه أصل الأجسام فهو للأجسام بمنزلة
الحروف للكلمة، أو بمنزلة النقطة
للحرف.

المركبات: المرتبة الثانية والعشرون:
تقسم إلى ستة أقسام: مركبات علمية
ومركبات عينية ومركبات سمعية
ومركبات جسمانية ومركبات روحانية
ومركبات نورانية.

الفلك الأطلس: المرتبة الثالثة والعشرون:
هو فلك وجودي عيني يدور تحت
الكرسي وفوق بقية الأفلاك.
فلك الجوزاء: المرتبة الرابعة والعشرون:
هو كوكب حكيم لا وجود له بعينه.
فلك الأفلاك: المرتبة الخامسة والعشرون:
هو المسمى بفلك الموكب.
سماء زحل: المرتبة السادسة والعشرون:
وهو السماء السابع.
سماء المشتري: المرتبة السابعة والعشرون:
جواهر هذه السماء أزرق اللون.
سماء بهرام: المرتبة الثامنة والعشرون:
وهي المريخ.
سماء الشمس: المرتبة التاسعة والعشرون:
لونها أصفر كالذهب وهي قلب الأفلاك.
سماء الزهرة: المرتبة الثلاثون:
جواهر هذه السماء أخضر اللون.
سماء عطارد: المرتبة الحادية والثلاثون:
جواهر هذه السماء أشهب اللون.

سماء القمر: المرتبة الثانية والثلاثون: جوهرها شفاف أبيض كالفضة.
 الفلك الأثير: المرتبة الثالثة والثلاثون: هي المسماة بالكرة النارية.
 الفلك المأثور: المرتبة الرابعة والثلاثون: هي المسماة بالكرة الهوائية.
 الفلك المستأثر: المرتبة الخامسة والثلاثون: هو المسمى بالكرة المائية.
 الفلك المتأثر: المرتبة السادسة والثلاثون: هو المسمى بالكرة الترابية.
 المعدن: المرتبة السابعة والثلاثون: وهو على أنواع كثيرة.
 النبات: المرتبة الثامنة والثلاثون: هو الجسم النامي وأنزل من المعدن.
 الحيوان: المرتبة التاسعة والثلاثون: وحده العقلاء بأنه الجسم النامي المتحرك بالإرادة.

الإنسان: المرتبة الأربعون: وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته. فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم مرتبة في الكمالات فليس لغيره ذلك^(١).

رسم تخطيطي لمراتب الوجود عند الجيلي^(٢)

تصوره للوجود:

يبني الجيلي تصور للوجود على ثلاثة محاور: محور الذات، محور الأسماء ومحور الصفات.

- محور الذات:

يُفرد الجيلي للذات دوراً كبيراً وهاماً في مبحثه، إذ أنها المحور الأساسي الذي يدور عليها مذهبه، من حيث أن الذات الإلهية هي: "الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها، فكل إسم أو صفة استند إلى شيء، فذلك الشيء هو

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٢ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، رسم بياني لمراتب الوجود حسب تنزلاتها عند الجيلي.

الذات، سواء كان معدوماً كالعقلاء^(*)، أو موجوداً^(١). كما يميز بين طرفي الحقيقة الوجودية، إذ أن الوجود الحقي وهو الذات الإلهية، لها الوجود المحض لقيامها بنفسها، على حين انعدام ذات الخلق لقيامها بالله. وقد بين حقيقة هذه الذات الإلهية "بأنها عبارة عن نفسه التي هو بها موجود، لأنه قائم بنفسه، وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته، فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه... واستحق لوجوده كل إسم دلّ على مفهوم يقتضيه الكمال، ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء، ونفي الإدراك، فحكم بأنها لا تدرك، وأنها مدركة له لاستحالة الجهل عليه..."^(٢).

ويُعَلِّي الجيلي من شأن هذه الذات لعلو مرتبتها، فلها مرتبة الوجود الأولى المقدسة عن سائر النسب والإضافات والتجليات لصرافتها ومحض وجودها، فلا يمازجها أي وجود آخر، وفي ترفعها هذا تغيب عن العقول، فلا تدرك حقيقتها لقداستها فقال: "هي الذات الإلهية المعبر عنها ببعض وجوها بالغيب المطلق... لذلك سماها بعض العارفين بالعدم المقدم على الوجود، يريد بذلك عدم لحوق نسبة الوجود بمطلق الصرافة الذاتية التي علت على النسبة وغيرها، لا يريد بأنها معدومة فتوجد بعد ذلك... بل لكونها حقيقة الوجود البحت التي هي الظلمة التي لا نور فيها، أي مجهولة من كل الجهات، لا سبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه"^(٣) ولهذا قالت الطائفة فيه: "أنه المسكوت عنه، ومن ثم لا يدخله بعض المحققين في مراتب الوجود، فيقول أنه من وراء الوجود"^(٤). لهذا نفى الجيلي الوصول إلى معرفة الذات لعدم المناسبة والتفاوت القائم بينها وبين الإنسان. فالذات محجوبة عن الخلق لا يدركها كنهها إلا من وهب

(*) العنقاء: استفاد ابن عربي من فقدان وجود العنقاء الحسي ليطلقه تشبيهاً على الهباء الذي لا وجود لعينه. قال: فإن قلت العنقاء قلنا الهباء لا موجود ولا معدوم على أنها تتمثل في الواقعة ويقول ابن عربي هو الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم، (اصطلاحات ابن عربي،

ص ٦٨)، (انظر المعجم الصوفي، ص ٨٢٩).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ١٣.

(٢) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٣، ص ب.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب.

(٤) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب.

المعرفة بالعلم الإلهي وهو العلم اللدني الذي خُصَّ به أهل المعرفة، وذلك أنه تعالى حين أوجد الخلق جبلهم على تعظيم ذاته، ولذا فقد تعذَّر على الخلق شهود ذات الحق. وهذا ما عناه بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْصُرُوا اللَّهَ بِحَقِّهِ﴾^(١) ذلك لأنهم عظموا صفاته وجهلوا ذاته. فأضاعوا سبيلهم إلى المعرفة، فلو شهدوا الحق في حقائقهم من حيث هي انعكاس لصورة الحق على مرآة الوجود دون حلول فيهم، لاستطاعوا أن يصلوا إلى إدراك ما يريدون، وتجلت لهم العظمة الإلهية في الأكوان، وعرفوا أن الله هو الموجود على الحقيقة، وما وجود الخلق إلا أثر من مظاهره وتجلياته، فلا يشهدوا بعد ذلك لشيء سواه وجوداً^(٢).

ويرى الجيلي فيما يراه بحق الذات أنها على ما لها من الصرافة والسذاجة، فهي حقيقة جامعة بين الأضداد، فهي ملتقى المتضادات ونقطة تجمع المتناقضات فيقول: "ولكن من غرائب شؤون الذات جمع النقيضين من المحال والواجب، فكل ما يستحيل في العقل ويصوغ في العبارة والنقل فإنك تشهده من الأحكام الواجبة في الذات، وإلى ذلك أشار أبو سعيد الخراز "عرفت الله بجمعه بين الضدين"، ولا تظن بأن مطلق جمعه لأول والآخر والظاهر والباطن، بل الحق والخلق، والتفاضل وعدم التفاضل... فإنه سبحانه وتعالى يجمعها بالشأن الذاتي، وهويته عبارة عن جميع ذلك"^(٣) وفيه قوله شعراً:

تجمعت الأضداد في واحد البها وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع^(٤)

ويتساءل الجيلي بدوره عن كيفية جمع الأضداد في ذات الحق فيقول:

على علمي معنك ضدان جُمعا ويا لهفي ضداه كيف التجامع^(٥)

كل ذلك في نظر الجيلي معناه أن الذات الإلهية تجمع بين طرفي الحقيقة الوجودية على ما فيها من تضاد، فهي حق وخلق. وهذه دلالة على وسع الحق تعالى، فهو الواسع

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩١ م.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٣١، ص أ.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٩.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، شرح القصيدة العينية، ورقة ٢.

(٥) الجيلي، النواذر العينية، القصيدة، البيت ١٠١.

الذي قَبِلَ الضدين، وتَجَلَّى بالوضعين، وتَقَيَّد في الانطلاق، وانطلق في التقييد، فصَدقت عليه جميع الاعتقادات، ووقعت عليه جميع العبارات، أحاط بالكون عدماً ووجوداً، ووسع الأشياء كلها علماً وعيناً، وذاتاً وصفاتاً، ولم يسعه شيء^(١). ولذلك عمد إلى الرمز كوسيلة لتقريب المعاني للفهم باعتبار النقطة رمزاً للذات، فيرى بأن للذات مقتضيات هي حقائق الموجودات، كذا النقطة فإن مقتضياتها هي حقائق الحروف والكلمات، وكلها تنشأ عنها لبطونها فيها، فهي للذات كالتجليات التي تتجلى فيها الأسماء والصفات، وهذا شأن الذات الإلهية، فإن جميع الموجودات مما اقتضته الشؤون الذاتية، ولأجل هذا كان الوجود كله تجليات في تجليات، فنسبة الحروف من النقطة نسبة الصفات من الذات، ونسبة الكلمات من الحروف نسبة الموجودات، ونسبة المعاني من الكلمات نسبة التجليات الإلهية في مخلوقاته من غير حلول، وكما أن المعنى لا يحل في الحرف، فإن تجلي الحق في مخلوقاته لم يكن ذا حلول فيها^(٢).

وهكذا يتضح لنا أن الجيلي يصطنع الرمز في مذهبه، إذ أن ما رمز إليه بالحروف يعني به ردّ كل أمر إلى الذات الإلهية ومقتضياتها الإسمائية والصفاتية، فيكون الأمر أن الحق مبدأ الكل ومعهده وإليه يرجع الأمر كله^(٣). وفي هذا قوله شعراً:

لا تحسبن الحرف قام بنفسه	فقوامه بالنقطة الغراء...
فجميع أجزاء الحروف مظاهر	للجوهر الفرد العليّ النائي...
واجزم وقل إن الوجود جميعه	للواحدية مظهر الأجلاء
فالكل منه ظهوره وبه بدأ	وإليه يرجع آخراً بولاء
فالواحد القهار قام بوحدة	في كثرة التعداد والظهوراء ^(٤)

أما أخصّ خصائص الذات لدى الجيلي فهي عدم التقييد في ظهورها في الصورة الوجودية، لذلك يقول بالتنزيه والتشبيه معاً، لأن الله سبحانه يظهر فيما يشاء

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٢، ص أ.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورق ١٣، ص ب.

(٣) الجيلي، مرآة العارفين، مخطوط مكتبة الأزهر بالقاهرة ضمن مجموعة ورقة ٩.

(٤) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢، ص. ص أ - ب.

من الصور فلا يقيده حكم، ولا يحصره حد ولا رسم. فهو يظهر كيف شاء وبلا كيفية، ويحتجب كما شاء بلا كيفية. وقوله بالتنزيه يعني انفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته؛ وقوله بالتنزيه لأن صور تجلياته وتعينات أسمائه وصفاته يظهر فيها الجمال الإلهي بانعكاس جمال الذات في مرآتي الموجودات^(١) ولذلك قال في نفي المثلية عن الله:

نَزَهَ فَهَذَا وَاجِبٌ لِّلَّهِ لَا الْحَاضِرُونَ دَرُؤًا وَلَا اللَّاهِي...
 ليس الإله بعبد كلاً ولا ناهٍ بذاتٍ غير تناهي^(٢).

ويتفق في هذا الصدد مع ابن عربي في نفي المثلية عن الحق من حيث التنزيه حيث يقول في الفتوحات بنفي المثلية، وقد شرح الجيلي قوله هذا في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣)، فهو يرى أنه ليس مثل الحق شيئاً لأنه عين الوجود كله، فلا تعدد للوجود، إذن فلا تعدد للموجودات، لأن الوجود على الحقيقة هو عين الموجودات، فظهرت الواحدية، وبظهورها بطننت الكثرة...^(٤) وهنا يتفق مع المعتزلة الذين يزنهون الذات الإلهية عن صفات المخلوقات وأثبتوا أن ذات الله قديمة، ونفوا عنه الصفات. وبهذا قاوموا فكرة التشبيه ووجود صفات زائدة على الذات، بل إن صفاته عين ذاته واستندوا في ذلك إلى براهين عقلية وحجج منطقية^(٥). على حين عرف الصوفية ذلك معرفة ذوقية بعيدة عن أثر العقل وعمل المنطق. وربما كان ما دعا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة، كما أنهم كانوا يخشون أن يؤدي بهم القول بإثبات الصفات إلى جانب الذات أنها جواهر مستقلة أو أقانيم كما هو الحال عند النصارى^(٦).

وقد نفى الجيلي إمكان معرفة الذات وإدراك كنهها وماهيتها، وذلك للنفوت القائم بينها وبين الخلق، فمعرفة ذلك إذن مستحيلة، إنما الممكن هو معرفة حقيقة ذات العبد ومدى

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاقي)، ص. ص ١٣ - ١٤.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٤) الجيلي، شرح الفتوحات المكية، ورقة ١٣، ص ب.

(٥) التفتازاني (أبو الوفا)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٣.

قصوره عن إدراك الذات، فيكشف الجيلي لذلك عما يوجد من روابط بين الذات والإنسان إذ هي أصل وجوده. ومعرفتها كشأن المعرفة بهوية الإنسان، إذ بمعرفته بنفسه يعرف ربه، فيرى أن العبد إذا ما كشف عن حقيقة نفسه عرف أن الذات الإلهية هي جوهر كيانه بحيث يبلغ معرفة الذات حقاً ويعرفها كما عرفها النبي ﷺ، حيث قال: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(١) ويعرف أيضاً كل ما اتصل بهذه الذات فيما يتعلق بصفاتها الخاصة^(٢).

ومما يراه الجيلي في هذا الشأن أن السبيل لإدراك حقيقة الذات المتعالية عن العقل والإدراك هو "الفناء" الكامل للعبد، فيكشف له حينئذ الغطاء عن تلك الحقيقة، لذلك قال بالفناء كشرط أساسي وهو: "إن إدراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الكشف الإلهي أنك إياه وهو إياك، وأن لا اتحاد ولا حلول، وأن العبد عبد، والرب رب. فلا يصير العبد رباً ولا الرب عبداً. فإذا عرفت هذا القدر بطريق الذوق والكشف الإلهي الذي هو فوق العلم والعيان ولا يكون ذلك إلا بعد السحق^(*) والمحق^(**) الذاتي، وعلامة هذا الكشف أن يفنى أولاً عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى ثانياً عن ربه بظهور سرّ الربوبية. ثم يفنى ثالثاً عن متعلقات صفاته بمتحققاته ذاته، فإذا

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) T. Burckhardt, du soufisme, Introduction au langage doctrinal du soufisme, Alger et Lyon, 1951, Tome II, p.p. 19-20.

(*) السحق: ذهاب تركيبك تحت القهر، (شرح الألفاظ المتداولة بين الصوفية لابن عربي، مخطوط ١٠٦). ويقول الجيلي: السحق هو عبارة عن زوال الحس من نفس العبد فيقبل الأوصاف الإلهية من غير تعمل ولا تعقل بل يقبل صفات الحق كما يقبل صفات نفسه ولا يبقى عنده بينهما فرق، (الجيلي، رسالة الأسفار، ص.ص ٤٤ - ٤٥).

(**) المحق: فناؤك في غيبه، (المصدر السابق، ص ١٠٦)، (معجم اصطلاحات الصوفية لابن عربي، ٩/٦٣)، وفي تعريفات الجرجاني: المحق فناء وجود العبد في ذات الحق تعالى، كما أن المحو فناء أفعاله في فعل الحق، (التعريفات للجرجاني، ص ١٨١). المحق: يقول الجيلي: المحق هو عبارة عن زوال الحصر والحد في جسمانية العبد وروحانيته معاً، (رسالة الأسفار، ص.ص ٤٤ - ٤٥).

حصل لك هذا، حينئذ فقد أدركت الذات، ليس على هذا في نفس إدراكك الذات زيادة^(١).

وجملة القول أنه لما كانت الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن معرفتها، ولا سبيل إلى إدراكها إلا عن طريق إسمائها وصفاتها، وإنه لا بد من البحث في أمر هذه الأسماء والصفات التي ندرك بواسطتها الذات والعالم، لذا فإن ما يراه الجيلي مردود في أصله إلى الأسماء والصفات، بل أن كل شيء هو أثر أسمائه وصفاته. كما أن كل فرد من أفراد العالم له محتد من أسماء الحق وصفاته، وكذا الأنبياء والأولياء محتدهم من أسمائه الصفاتية، فهي محتدهم، أما بقية الموجودات فهي مخلوقة من صفاته الفعلية، وهو إذ يخص الرسول ﷺ بأنه مخلوق من ذاته عز وجل فمحتده إذن الذات، وهكذا فإنه يجعل من الأسماء والصفات ركنين هاميين من أركان طبيعة الوجود وأصلين أساسيين لها، بالإضافة إلى الذات لأن الصفات ترجع إلى الذات، بل هي عينها^(٢)، وأن الأسماء الحسنى هي أصل الموجود الخلقى، لذا فإن العالم أثر تلك الأسماء وليس المراد من العالم إلا ظهور تلك الأسماء ومعرفتها بآثارها، والمراد من ظهورها ومعرفتها هو ظهور ذات الله تعالى^(٣).

ولكن ما هو دور الأسماء في تحقيق هذه الوحدة الكاملة للوجود، وما مدى

علاقتها بالذات والصفات؟

- محور الأسماء:

لما كان أمر إدراك الذات مرتبط بما ينسب إليها من الأسماء، لذا فقد اجتهد الجيلي في إظهار حقيقة الأسماء وما لها من أثر على الذات في تقريب مفهومها وتحديد معناها فقال معرفاً بالإسم: "الإسم ما يُعين المسمى في الفهم، ويصوره في الخيال، ويحضره في الوهم، ويدبره في الفكر، ويحفظه في الذكر، ويوجده في العقل، سواء كان المسمى موجوداً أو معدوماً، حاضراً أو غائباً"^(٤). بل إنه يرى في الإسم

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢١.

(٢) الجيلي، قاب قوسين وملتقى الناموسين، ورقة ٦، ص.ص أ - ب.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، مخطوط، ورقة ٧، ص أ.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ١٨، (صبيح)، ص ١٦.

والمسمّى شيئاً واحداً كما هو الشأن بالنسبة للذات، إذ هي عين الصفات لا غيرها، وعليه يكون الإسم عين المسمى، ونسبته إليه كنسبة الظاهر إلى الباطن فيقول: "أول كمال تعرّف المسمى نفسه إلى من يجله بالإسم، فنسبته من المسمى نسبة الظاهر من الباطن، فهو لهذا الاعتبار عين المسمى" (١).

وكثيراً ما تكون المسميات معدومة في نفسها، موجودة في إسمها، وهو ما يغرب عن العقل تعقله لعدم قيام هيئة مخصوصة له، على حين أن مسمى الله تعالى علم يعطي تعقله مسمى حول مراتب الألوهية جميعها، ولا سبيل إلى معرفته إلا بأسمائه وصفاته، فما هو السبيل إذن لإدراك مثل هذه الحقائق؟

يشير الجيلي إلى ذلك بقوله: "ومن المسميات ما تكون معروفة في نفسها، موجودة في إسمها كعقلاء مغرب" (*) في الاصطلاح، فإنها لا وجود لها إلا في الإسم، وهو الذي أكسبها هذا الوجود... فكما أن مسمى عقلاء في نفسه عدم محض، كذلك مسمى الله تعالى في نفسه وجود محض، فهو مقابل لإسم الله باعتبار أن لا وصول إلى مسماه إلا به... كذلك الحق سبحانه لا سبيل إلى معرفته إلا عن طريق أسمائه وصفاته، إذ كل من الأسماء والصفات تحت هذا الإسم، ولا يمكن الوصول إليه إلا بذريعة أسمائه، وصفاته، فحصل من هذا أن لا سبيل إلى الله إلا من طريق هذا الإسم" (٢).

ولما كان الله هو الموجود على الحقيقة، وتعقله يعطينا مسماه لأنه الوجود المحض، فإن مسماه يحوي من الكمال في الألوهية ما لا يوجد في مسمى آخر، إذ لا وجود لشيء سوى الله وما تمّ إلا هو، ومن هنا يرى الجيلي: "أن الله علم يعطيك تعقله مسمى حوى مراتب الألوهية، ويتصور عندك أنه أمر زائد عليك، مغاير لذاتك، فهو

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، (بولاق)، ص ١٨، (صبيح)، ص ١٦.

(*) عقلاء مغرب: وهو طائر وهمي، والمغرب عالم الحس، والمشرق عالم الروح، عقلاء مغربه أي وجود لا حقيقة، ولا وجود له في عالم الحس لأننا لا ندركه ولا نضع له صور حسية فهي عقلاء بالنسبة لعالم الحس.

(٢) المصدر السابق، (بولاق)، ص ١٨، (صبيح)، ص ١٦.

المتصور عدم لا وجود له، إذ عين المراد ذاتك، فما تَمَّ مصوّر إلا الله، وما تَمَّ إلا أنت، بل ما تَمَّ إلا الله^(١)، ومن هنا كان الإسم هو مصدر كل حقيقة مهما دَقَّت معالمها، إذ هو المبدأ لفهم كل الحقائق، بل المرآة التي تُعكس عليها هذه الحقائق وتكشفها للعقل، وقد كشف الجيلي عن حقيقة كل إسم من الأسماء بحيث وجد في إسمه تعالى "الله" أنه المميّز بين كل الأسماء، فهو الإسم الأعظم الذي كشف عنه فيما تجلّى له من معرفة بحقيقته تعالى فقال: "إن الحق سبحانه وتعالى جعل هذا الإسم مرآة للإنسان، فإن نظر بوجهه فيها علم حقيقة كان الله لا شيء معه، وكشف له حينئذ أن سمعه سمع الله، وبصره بصر الله، وكلامه كلام الله، وحياته حياة الله...^(٢) كل ذلك بطريق الأصالة، ويعلم حينئذ أن جميع ذلك إنما كان منسوباً إليه بطريق العارية والمجاز، وهي لله بطريق الملك والتحقيق... والناظر وجهه في مرآة هذا الإسم يكتسب هذا العلم ذوقاً"^(٣).

وعلى ذلك فإن الإسم الله هو "هيولي"^(*) الكمالات جميعها، لما له من القدسية التي تتجلّى في تحقق العبد تحقّقاً كاملاً بالحقيقة الإلهية، وباسمه "الله" يتحقق وجود الموجودات، وعنه عرفت الموجودات ماهياتها، ولهذا يرى "أنه ليس لكمال الله من نهاية، لأن كل كمال يُظهره الحق من نفسه، فإنه له في غيبه من الكمالات ما هو أعظم من ذلك وأكمل..."^(٤).

ونظراً لما اختُصَّ به الإسم "الله" من ميزة على سائر الأسماء، لذلك فهو ينطوي على أسرار إلهية تعبّر عن غنى الذات عن العالمين، بخلاف كل إسم غيره

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٨.

(٢) وهو قول الحديث القدسي الذي يقول: "لا زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل...". سبق تخريجه.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ١٩، (صبيح)، ص ١٦.

(٤) الهيولي: يقول في التعريفات: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية، (الجرجاني، التعريفات، ص ٢٣٨)، وفي اصطلاحات ابن عربي: السّبعة: الهباء، المسمّى بالهيولي، (المصدر السابق، ص ٦٨)، ويقول الجيلي بأن الهيولي هو الإسم الله، (الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٨).

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ١٩.

"الرحمن" و"الرب" و"الخالق" وغيره من الأسماء، بل يبطن فيه أمور تبين لنا كيفية ظهور الإسم على صورة مسمّاه، فيصبح هو والمسمى شيئاً واحداً، ولذا يرد ذلك إلى كمال هذا الإسم ويدعو قائلاً: "فافهم واعلم ما سرّ هذه الجمعية التي لإسم "الله"، وكيف ظهر على صورة مسمّاه"^(١).

والجيلي في عرضه للأسماء يحاول أن يظهر مدى العلاقة بين الذات والله "فعلى حين يرى أن الذات المطلقة لها الإحاطة على الله، ولكنّ الله من الذات له الأفضلية عليها، لأن كثيراً من وجوه الذات ما هي الله، وليس لها شيء من الألوهية، وهو وجه من الله، هو الذات بكماله..."^(٢).

كذلك، فإن ما يقال في حق الإسم "الله" وما ينطوي عليه من الأسرار، يمكننا القول بأن ما يراه في الإسم "الرحمن" أنه يشير إلى مرتبة الكمال التي يستوعبها هذا الإسم ومسمّاه. فإذا كان للإسم "الله" الشمول للحق والخلق، فإن الرحمن يختصّ بالكمالات الإلهية المستوعبة لكل الكمالات^(٣).

ومما يلاحظ في الأسماء ما يوجد من تداخل بين الإسمين "الله والرحمن" كذلك الأسماء الإلهية جميعها، بحيث يدخل الإسم الخاص تحت حیطة الإسم العام، فيكون الإسم "الله" جامعاً لحقائق الموجودات جميعها، على حين أن الإسم الرحمن هو الظاهر فيها بجميع مقتضيات الكمال، وهو عين الموجودات الظاهر فيها بحيث تتدرج جميع الأسماء الإلهية النفسية وهي: السبع المثاني التي يشارك الحق فيها الخلق، وهذا روح مذهب في وحدة الوجود، فيقول فيه: "إن هذا الإسم "الرحمن" تحت جميع الأسماء الإلهية النفسية وهي سبعة: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام... ألا ترى إلى سريان الله في جميع الأشياء، فكانت قائمة به..."^(٤) ولذلك يعتبر السريان الإلهي سراً لإيجاد الموجودات من إسمه الرحمن "فتعقل الرحمانية إذن هو

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (صحيح)، ص ٢٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٥.

عبارة عن الوجود الإلهي الساري في أعيان الموجودات حتى ظهرت به، فهو الظاهر بها عند قوله يا رَحْمَنُ^(١).

كذلك يضيف الجيلي ما للإسم الرحيم من صلة بالوجود المطلق، حيث يرجع إليه الأمر كله بحكم بروزه عنه، فهذا الإسم إذن إشارة إلى رجوع الخلقية إلى الحقيقة. وعليه يمكن القول أن الأسماء الإلهية تفتقر في مراتبها بعضها عن بعض، فمنها ما يحتل المرتبة الأعلى ذات الحيطه والشمول، فيندرج فيها باقي الأسماء، كل بحسب مرتبته، كالإسم "الله"، إذ أنها مرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علوها وسفلها، وإن الإسم الرحمن يدخل تحت حيطه الإسم "الله" ويدخل الإسم الرب تحت حيطه الرحمن، ودخل إسم الملك تحت حيطه إسم "الرب"، فكانت الربوبية عرشاً، أي مظهراً ظهر فيها وبها نظر الرحمن إلى الموجودات، ومن هذه المرتبة صحت النسبة بين الله تعالى وبين عباده، والرحمانية جامعة لما ينفرد به الحق، ولما يشاركه فيه الخلق، وما يختص بالمخلوقات^(٢).

ويتضح لنا أن الجيلي في كل ما أورده في علم الأسماء الإلهية متفق ومنطق مذهب في وحدة الوجود بحيث يجمع فيها بين طرفي الحقيقة الوجودية حقيتها وخلقيتها، فمنها أسماء وصفية، ومنها أسماء نفسية فعلية، وكلها ذات دلالة على وحدة الذات وتعلقها بالأسماء، ولكن ما هو دور الصفات في هذا المجال، وما هو أثرها على الذات؟

- محور الصفات:

لما كانت الصفات عين الذات وليست شيئاً زائداً، فهي للحق بطريق الأصالة لا بحكم العارية^(*)، لذلك فهي محور أساسي لفهم الذات وإدراكها، إذ لا يمكن إدراك

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٨ - ١٩، ص.ص أ - ب.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص.ص ٢٩ - ٣٠.

(*) العارية: هي بتشديد الياء: منفعة بلا بدل، فالتمليكات أربعة أنواع: فتمليك العين بالعوض: بيع، وبلا عوض: هبة، وتمليك المنفعة بعوض إجارة، وبلا عوض: عارية، (التعريفات للجرجاني، ص ١٢٧).

الذات إلا عن طريق الأسماء والصفات، وذلك بالاستدلال عليها من مظاهر الموجودات ومجاليها المتعددة. لذلك فإن للصفة دورها الهام في الوقوف على حقيقة الشيء والاطلاع على خصائصه وكل ما يُفيد العلم به.

وقد حدد الجيلي مفهوم الصفة لديه، وما لها من دلالات في التعريف بحال الموصوف. كما عرّف الصفة مشيراً إلى تفاعلها في الفكر الذي تتجلى فيه وتعرف بأنها ما يبلغك حال الموصوف، ويقربه من عقلك^(١). وفي حال تذوق حالة الموصوف: "إما أن يميل الطبع إليه لوجود الملائم، وإما أن ينفرد لذوق المخالف"^(٢) فموقفه إذن يدعو إلى التفهم والتدقيق لما ينطوي عليه كلامه من الأسرار التي تتضمنها الصفة من حيث ارتباطها بالذات، وعلمها يقوم على الذوق البعيد عن أثر العقل والفكر "فافهم وتأمّله وذُقه ليختم في سمعك بطابع رحمن جمعك، ولا يمنعك هذا القشر، فهو على اللب حجاب وعلى الوجه نقاب"^(٣).

وتتنوع الصفات بحسب تعلقاتها، فمنها الصفات الذاتية التي تتعلق بمسميات الذات، والصفات الصفاتية التي تدل على أفعال الذات. أما المحققون فهم يرون أن أسماء الحق تعالى على قسمين تجاه الصفة بحيث تفيد الأولى في وصف نفسها بأسماء خاصة بها "القسم الأول هي الذات كالأحد، والواحد، والفرد والصمد، والعظيم والحي، والعزیز والكبير، والمتعال وأشباه ذلك. القسم الثاني هي الصفاتية كالعلم والقدرة، ولو كانت من الأوصاف النفسية كالمعطي، والخلق، ولو كانت من الأفعالية، وأصل الوصف في الصفات الإلهية إسمه "الرحمن" فإنه مقابل لاسمه "الله" في الحيلة والشمول..."^(٤)، وبهذا الاعتبار يمكننا القول أن صفات الحق غير زائدة عليه، بل هي معانٍ قائمة بذاته، ومن هنا نفرد الحق بالغنى المطلق عن كل شيء، وبالكمال المطلق عن أي كمال خلقي، لأن وصف الخلق زائد عليه، بل وصفه غيره للتغاير في ذات كل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.

منها وانعدام النسبة بينهما، فإنه سبحانه لو تعلقت به المعاني الكمالية فإنها ليست غيره، وهذا عين ما ذهب إليه العلاف عند المعتزلة بأنه أثبت صفات له على أنها عين الذات كالعلم والقدرة والحياة باعتبارها وجوهاً للذات الإلهية^(١)، لذلك يرى الجيلي أن معقولية الكمال المستوعبة لله أمر ذاتي غير زائد عليه ووجه من وجوهه تعالى لا يمكن أن تنفصل عنه فقال: "فمعقولية الكمال المستوعب له أمر ذاتي لا زائدة على ذاته، ولا مغايرة له، وليس هو نفس المعقول وليس لسواه هذا الحكم، فإن كل موجود من الموجودات إذا وصفته بوصف اقتضى أن يكون وصفه غيره لأن المخلوق قابل للانقسام والتعدد، واقتضى أن يكون وصفه عينه لأنه حكمه الذي ترتب عليه ذاته وحده الذي يتركب منه وجوده، فقولنا الإنسان حيوان ناطق يقتضي أن تكون الحيوانية في نفسها ومعقوليتها مغايرة للإنسان، والنطق في نفسه مغاير لكل من الإنسان والحيوان. واقتضى أيضاً أن تكون الحيوانية والنطقية عين الإنسان لأنه مركب منها فلا وجود له إلا بهما، فلا يكون مغايراً لهما، فكان وصف المخلوق غير ذاته من وجه الانقسام، وعين ذاته من وجه التركيب. وليس الأمر في الحق كذلك لأن الانقسام والتركيب محال في حقه، فإن صفاته لا يقال أنها ليست عينه وليست غير ذاته إلا من حيث ما نعتله نحن من تعدد الأوصاف وتضادها، وهي أعني صفاته غير ذاته من حيث ماهيته وهويته التي هو عليها في نفسها، ولا يقال أنها ليست عينه فيتميز عن حكم المخلوق، وصفته لا غير ذاته ولا عينها، وليس هذا الحكم في الحق إلا على سبيل المجاز"^(٢).

وقد تباينت المواقف بين الصوفية والمتكلمين في هذا الصدد، فعلى حين يرى الصوفية أن الذات هي عين الصفات، نجد المتكلمين ينفون ذلك ويرون أن الصفات لا عينه ولا غيره، وبذلك يجعلون للصفات وجوداً زائداً على الذات وقد أشار إلى موقفهم بقوله: "وهذه المسألة قد أخطأ فيها أكثر المتكلمين، وقد أوردها الإمام محي الدين بن عربي موافقاً لما قلناه لك لا من هذه الجهة ولا بهذه العبارة، بل بعبارة أخرى ومعنى آخر، لكنه يخطئ أكثر المتكلمين الذين قالوا إن صفات الحق ليست عينه ولا غيره، وذكر أن هذا الكلام غير سائغ في نفسه"^(٣).

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق، (صبيح)، ص ٥٧.

والجيلي في موقفه هذا في أمر الصفات لا يلتزم طريق المتكلمين ولا يأخذ برأي المعتزلة في إثبات أو نفي الصفات وتنزيه الحق في هذا الشأن، بل هو يلتزم الطريق الصوفي في المعرفة، فلا عمل للعقل والفكر في تحديد ذلك بل بالكشف الذي يوصله إلى معرفة الحقيقة فقال: "وأما نحن فقد أعطانا الكشف الإلهي أن صفاته عين ذاته، لكن لا باعتبار تعددها ولا باعتبار عدم التعدد، بل شاهدت أمراً يُضرب عنه في المثل، والله المثل الأعلى، نقطة هي نفس معقولة الكمالات المستوعبة الجامعة لكل جمال وجلال وكمال على النمط اللائق بالمرتبة الإلهية، وهي أعني الكمالات مستهلكة في وجود النقطة، والنقطة مستهلكة في وجود الكمالات، وهي أعني المعبر عنها بالنقطة وبالكمالات في أحديتها يتعقل فيها عدم الانتهاء، ويستحيل عليها أولية الابتداء. وثمّ أمور أغمض وأدق وأعزّ وأجلّ من أن يمكن التعبير عنها^(١).

وكان ما كان بما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر^(٢)

وهناك من الصفات الخاصة بالذات مما تتفرد بها دون مشاركة الموجودات، فجمال تعالى وجلاله عبارة عن أوصافه العليا كصفة العظمة والكبرياء، فالحق يتصف بها، وهي تشير إلى تفرد الذات بها، وأن استيفاءها للخلق محال لأنها مستأثرة عنده ولا مشاركة للخلق فيها. ومن الصفات ما يُصرف بحق الذات على وجه العموم، ومنها على وجه الخصوص، فإذا كان جمال الله عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى وهو على وجه العموم، فإن صفة الرحمة والعلم وصفة اللطف والنعم، وصفة الجود والرازقية والخلّاقية، وصفة النفع وأمثالها كلها صفات جمال وهي على الخصوص. وثمّ صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كإسمه "الرب". وهكذا فإن جمال الحق سبحانه وتعالى متنوع، فهو أولاً معنوي وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العلا، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه، والنوع الثاني صوري وهو هذا العلم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات^(٣). أما جلال الله تعالى فإن له ظهورين: منها

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص. ٥٧ - ٥٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٣.

الإجمالي ومنها التفصيلي، فهو على وجه الإجمال عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته، وأما على التفصيل فهو ما يخصه الجيلي بالصفات المختصة بالذات من حيث هي صفاته وعين ذاته. فالجمال والجلال إذن ركنان أساسيان في صفات الذات ولا قدم لمخلوق فيها. وإذا كان من الصفات ما هو خاص وما هو عام، فهناك من الأوصاف الذاتية ما لا يمكن المشاركة فيها لأحد وهي: الله، والأحد، والواحد، والفرد والوتر والصمد، القدوس، والحي والنور والحق. أما الأسماء والصفات الجلالية فمنها: الكبير المتعال، القادر المقتدر، أضف إلى ذلك من صفات الجمال من حيث تفرّد الحق بها: كالعليم، الرحيم، السلام، المؤمن، البارئ، المصور وغيرها فإنها عبارة عن أوصاف ذاته العليا وأسمائه الحسنی^(١).

وهكذا نرى أن لكل إسم أو صفة من أسمائه تعالى وصفاته أثراً، ولا بد أن يكون هذا الأثر مظهراً لجماله أو جلاله أو كماله، فإنها جميعها تعبر عن اقتضاء ذاته لها، فالموجودات جميعها كما يراها الجيلي هي بأسرها مظاهر جمال الحق، كذلك كل صفة جلالية تقتضي الأثر، ومن هنا فإن أثره شائع في الوجود ولهذا فلا موجود إلا وهو صورة لجلال الحق ومظهر له^(٢).

ولما كان الجيلي يرى أنه من كمال العبد التحقق بالقرب الإلهي وظهور آثار صفات الحق وأسمائه عليه، فإنه يرمي من وراء ذلك إلى ربط هذا التحقق بوحدة الوجود، بحيث يصبح العبد مرآة للحق، تنعكس عليها صورته كما جاء في الحديث القدسي: "ما زال عبيدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه... وبصره... الحديث"^(٣).

وجملة القول أن الجيلي يهدف في دعوته هذه إلى تقرير حقيقة واحدة، وهي الوحدة الكاملة للوجود، فهي وإن تمثلت لحواسنا متكثرة من خلال أسمائه وصفاته، وآثاره من حيث مجاليه، فما من موجود على الحقيقة سوى الله، وإليه تعود حقيقة كل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

موجود، فهو الخالق الموجد لحقائق الأشياء محسوسها ومعقولها كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ
الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾^(١) فإنها خلقها بالحق، وهو الله، فهو ثابت لم
يتغير عما كان عليه قبل الخلق، فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وقد حصر
الخلق من حيث الظهور والتأثير بأنه لله لا لشيء غيره. أما من حيث التصورات
الظاهرة والباطنة، فهو الخلق، وفيه يقول:

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فتلك تجليات من هو صانع
فقد خلق الأرض بالحق والسما كذا جاء في القرآن إن أنت سامع
وما الحق إلا الله لا شيء غيره فشمّ شذاه فهو في الخلق ضايع^(٢)

هكذا ينتهي الجيلي إلى القول أنه "لا موجود على الحقيقة إلا الله" وليست
الموجودات سوى تعينات أو ظلالاً متميزة عنه في وجودها الحسي الخارجي، ولكنها
مماثلة له في حقيقتها الذاتية الباطنة. فثبت بذلك قوله أن الحق واجب الوجود بذاته
لتفرده عن غيره بالأسماء والصفات. فما هي إذن حقيقة واجب الوجود عند الجيلي،
وما هي متعلقاته من الموجودات الخارجة عنه؟ هذا ما سنبينه في كلامنا عن واجب
الوجود.

- الله واجب الوجود^(*):

إن البحث في أمر واجب الوجود يستوجب منا البحث في أمر هذه الوحدة
للوجود، فهل تفسح مجالاً للقول بالممكن^(**)؟ وهل هي وحدة وجود مطلقة أم مقيدة؟
يصرح الجيلي "بأن الله هو واجب الوجود بذاته، لأنه يستحيل أن يكون وجوبه
بغيره، إذ ذلك الغير لا يخلو أن يكون واجباً بنفسه أو يكن واجباً بغيره. فإن كان واجباً

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٢ ك، والآية هي: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾.

(٢) الجيلي، القصيدة العينية، الأبيات ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢، ص.ص ٩٤ - ٩٥.

(*) واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، (التعريفات،
ص ٢٢٢)، أما من حيث المعنى المتداول لدى الفلاسفة يقال: واجب الوجود: هو الموجود
الذي إذا افترضنا عدم وجوده لزم عن ذلك محال.

(**) ممكن الوجود هو الموجود الذي إذا افترضنا عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال.

بغيره لزم الدور والتسلسل، وهذا لا يجوز في حقه تعالى، لذا فإن واجب الوجود بالذات هو الله المطلق، وهو الباري بمراتبه^(١) وقد نبه الجيلي إلى ذلك الأمر بوجوب الإيمان والعلم بهذا الوجود الواجب فقال: "قد علمت أيّدك الله بالفهم أن العبد المؤمن بالله لا بد له من العلم بأنّ ثمّ موجوداً واجب الوجود بالذات، غير مستند إلى غيره، وله من الكمالات ما اقتضته صفات الألوهية، كما أخبر عن نفسه أو أخبر عنه المخبر الصادق، واقتضاه العقل بالدليل للواجب بالذات، ولا شك أن هذا العلم موجود لك في قلبك، إذ لا خلاف أن معلوم هذا العلم متصور في علمك، ثم إنه ليس له شأن ليكون الوجود في علمك مغايراً للواجب، هذا محال قد نفاه العقل والنقل، فيتعين أن الموجود في علمك هو عين الواجب بالذات بأسمائه وصفاته، وهو بعينه الموجود في علم غيرك، ولا يطعن ذلك في أحديثه"^(٢).

ويعمد الجيلي إلى الكشف عن أسرار "الواجب الوجود" من حيث ما يتصوره من الكمالات المتجلية لروحه، إذ لا دخل في ذلك لعقل أو فكر، وذلك بطريق الإشارة فيقول: "وسأكشف لك بقدر خِرم الإبرة عن سرّ جليل لم يسبقني إلى الإيماء إليه أحد قبلي، وذلك أن العلوم التي تظهر في خزانة خيالك قد علمتُ أنها هي صور معلوماتك التي تشكّلت لك روحك بها، ومن جملة معلوماتك علمك بواجب الوجود وما يستحقه من الكمالات الإلهية على ما هو له. فكل ذلك العلم إنما هو لروحك، وروحك عين الذي علمتَه، إذ هي المتصورة بتلك الكمالات التي نسبتها إلى واجب الوجود وهي المتصورة بمسمى واجب الوجود حتى علمته وتحققت معناه. وهذا فصل إذا تحقّقه وعملت بمقتضاه دخلت زمرة الأفراد"^(٣).

(١) الجيلي، سبب الأسباب لمن أيقن واستفاد، مخطوط، مكتبة الأوقاف ببغداد، (ويعرف باسم

حقيقة اليقين وزلفة التمكن، ورقة ٧، ص أ).

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ٢٣، ص أ.

(٣) الجيلي، كتاب الألف وهو الجزء الثاني من كتاب حقيقة الحقائق، الباب ٩، ورقة ١٩،

ص أ.

فَدُونكَ علماً جَلَّ عن كشف كاشف
وعن مدرك الأفهام بالعقل والحس
شاهدناه في أم الكتاب حقيقة
بغير رقيب من مزاحمة النفس
وها نحن أومأنا إليه لمن درى
بحسن عبادات تعزّ عن اللبس
تأمل بمعناها وآمن بعلمها
إذ كنت مشتاقاً إلى حضرة القدس
ولا تهملنها إن فيها يتيمة
تعزّ عن الإدراك بالفهم والحدس^(١)

وما يصدق على حقيقة واجب الوجود من القول بوجوده الذاتي، فإن ذلك ينسحب على صفاته، إذ أن صفاته لاحقة بذاته، وأنّ الحدث في الصفات يلزم الحدث في الذات، ولما كانت ذاته ليست بمحل للحوادث فصفاته على هذا الوجه قديمة واجبة بوجود ذاته، والدليل على ذلك كما يراه أنه لا يخلو أن يحتاج في وجود صفاته إلى نفسه أو إلى غيره، فإن احتاج في وجود صفاته إلى غيره كان غير تام الوجود، لأن الكامل بغيره متعلّق كماله بوجود ذلك الغير، وذلك الغير إما أن يكون واجباً بنفسه أو يكون متعلّق الوجود بوجود من تعلّق كمال وجوده بوجوده فلزم الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية، وكلاهما محال، فنثبت أنه غير محتاج إلى غيره^(٢).

ولا يخرج الجيلي في مفهومه لواجب الوجود عن الذات، إذ حكم الذات في نفسها شمول الكليات والجزئيات والنسب والإضافات واضمحلالها تحت سلطان أحدية الذات، وفي هذه الحالة فإن الذات هي الوجود المطلق لسقوط كل الاعتبارات عنها، فيصبح مفهومه للواجب الوجود بأنه الذات المعبر بها عن الوجود المطلق، وفي ذلك قوله: "إن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والوجوهات، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على أن جميع تلك الاعتبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق، فهي في الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها، بل هي عين ما هو عليه الموجود المطلق، وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لإسم، ولا نعت، ولا نسبة، ولا إضافة ولا لغير ذلك، فمتى ظهر فيها شيء مما ذكر، نسب ذلك المنظر إلى ما ظهر فيها لا إلى الذات الصرف،

(١) الجيلي، كتاب الألف، الباب ٩، ورقة ١٩، ص ب.

(٢) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص ب، (سبب الأسباب لمن أيقن واستجاب، ورقة ٧).

إذ حكم الذات في نفسها شمول الكليات والجزئيات، والنسب والإضافات، لا بحكم بقائها، بل بحكم اضمحلالها تحت سلطان أحدية الذات، فمتى اعتُبر فيها وصف أو إسم أو نعت كان بحكم المشهد لذلك المعتبر لا للذات، ولهذا قلنا أن الذات هي الوجود المطلق ولم نقل الوجود القديم ولا الوجود الواجب لئلا يلزم من ذلك التقييد، وإلا فمن المعلوم أن المراد بالذات هنا إنما هي ذات واجب الوجود القديم، ولا يلزم من قولنا الوجود المطلق أن يكون تقييداً بالإطلاق، لأن مفهوم المطلق ما لا تقييد فيه بوجه من الوجوه^(١).

ولما كان لذات واجب الوجود هذا المفهوم لدى الجيلي من حيث هي مطلقة وغير مقيدة، فقد جعل من الوجود المطلق قضية هامة في مبحثه في وحدة الوجود، حيث انصب اهتمامه على معرفة حقيقة هذا "الوجود المطلق" الكلي جملة وتفصيلاً، فكان بذلك المسألة التي سماها بمتعلقات العلم بما ليس بوجود قديم ولا بوجود محدث، بل هو مجرد عن أي نسبة من قدم أو حدوث، وهو ما أشار إليه المحققون في مؤلفاتهم العديدة، لذلك يرى فيها حقيقة جامعة لكل الحقائق الحقية والخلقية في ذاته فيقول: "إن الوجود المطلق هو حقيقة الحقائق لأنه غير مقيد أو منسوب إلى جهة حقيقة أو جهة خلقية، فهي حقيقة ينسب إليها الوجهان على التمام والكمال، فهي باعتبار وقوع النسبتين الضديتين عليها ليست بأحدهما، فليست هذا فقط، وليست ذاك فقط، لأنها عين علمه منها،... فسمي هذا الوجود المطلق بحقيقة الحقائق. كذلك حقيقة سائر الحقائق الوجودية، فهي المعبر عنها بالعماء في قوله عليه السلام كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء^(٢)، أي ليس للعماء نسبة فوقية يعبر عنها الكمالات الإلهية، ولا نسبة تحتية يعبر عنها بالأوصاف الخلقية"^(٣). وعلى هذا فإن نظرتة لهذا الوجود نظرة واحدة معرأة عن كل إضافة، وليس وجود الموجودات فيه سوى تجليات هذه الذات الساذج، لذلك

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٠، (صبيح)، ص.ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٧، ص ب، ورقة ٨، ص أ.

يرى "أن الوجود كله بمجموعة شيء واحد، وذلك هي واحدية الحق، وأن الحق هو الموجود المطلق الذي يتجلى على الخلق في كل موجود"^(١).
ويحرص الجيلي على إظهار مدى العلاقة بين الذات ومتعلقاتها من الأسماء والصفات من حيث إسمه تعالى "الكريم" وصفته "الكريم" التي هي عين ذاته وما ينتج عنها من تجليات فيقول فيها: "إسمه الكريم هو الذي تكرر على صفته بتميز حقائقها بعضها عن بعض، ثم تكرر على حقائقها بظهور مقتضياتها علواً وسفلاً، حقاً وخلقاً، ثم تكرر على مقتضياتها بظهور آثارها، ثم تكرر على آثارها بإعطاء كل من المؤثرات إسم مفعول حقه بإبلاغه إلى نهاية ما ينبغي أن يكون عليه ذلك الشيء. ثم تكرر على ذلك بأن تجلى فيه بأسمائه وصفاته حتى صار ذلك الشيء بواسطة هذا التجلي أصلاً، لأن الأسماء والصفات راجعة إلى الذات، وقد تجلت في ذلك الشيء المؤثر فيه، فصار الفرع أصلاً، والأصل فرعاً... فتم الوجود المطلق بين حق وخلق، وبين صورة تنسب إلى الخلق، ومعنى ينسب إلى الحق، وكل واحد من الصورة والمعنى منسوب إلى الله تعالى، فالله هو الجامع، وإلى ذلك أشار بقوله: ﴿إِنْ أَرْضِي وَاسِعَةً﴾^(٢) فالأرض هنا بمرتبة الألوهية، لأنها إنما يظهر بتزل الذات من سماء الصرافة^(*) إليها، فتبرز الحقائق الإلهية على ما هي عليه من البطون والظهور، فكانت مرتبة الربوبية، فإنها لا تقبل الخلقية، لأن الرب حقيقة العبد"^(٣).

وهكذا فإن الجيلي يحل الألوهية في المحل الأول، ويعتبر أن الوجود المطلق هو "وجود الله" أصل ما كان وما هو كائن وما سيكون. أما هذا الوجود المادي الظاهر المشاهد للعيان فإنه يردّه إلى الوجود المطلق الروحي، وبذلك يكون مذهبه في تفسير الوجود مذهباً روحياً لا مادياً. ولما كان للوجود المطلق هذا الكمال التام المطلق عن

(١) الجيلي، سبب الأسباب، ورقة ٦، ص أ، (حقيقة اليقين، ورقة ٤، ص ب).

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٥٦ ك.

(*) الصرافة: يقال شراب صرف أي بحت غير ممزوج، (مختار الصحاح للرازي، ص ٣٦١)،
وسماء الصرافة أي التي لا يخالطها شيء من صفة أو نسبة أو أي شيء.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ١٩، ص ب، ورقة ٢٠، ص أ.

كل نسبة أو إضافة، فقد جمع المراتب حقيتها وخلقيتها ولم يتخّر مرتبة لم تتعين في الوجود، بل أبرز الوجود بكل ما فيه من موجودات فقال في حق اسمه "الكريم" وصفته "الكرم" وهو عبارة عن إعطاء الإجمال الوجودي تفصيلاً تبلغ به الموجودات الوجودية غاية الكمال، فيتعين كل شيء في مرتبته كما هو عليه الآن، وهذا في غاية الكرم، لأنه تعالى لم يتخّر مرتبة لم تتعين في الوجود، ولا انخر معنى مما يتوقف عليه كمال مرتبة من مراتب الوجود، بل تكرّم عليها... فلأجل هذا كان الوجود المطلق جامعاً لجميع المراتب والكمالات والمقتضيات، والنسب، والحقايق والصور والمعاني والوجوه والاعتبارات... وما يترتب عليه هذه الصفات من الذوات، وهذه الأعراض من الجواهر، وما هو في وسع العلم أن يحيط به وما ليس كذلك، من ثمّ قالت الطائفة المحققة "أن الوجود المطلق هو الله..."^(١).

وقد دعا الجيلي إلى عدم إساءة الظن به أو التشكك بأقواله حول حقيقة الوجود المطلق أو اتهامه بالقول بالحلول أو الاتحاد أو ما شابه ذلك، بل التصديق بذلك استناداً إلى الكتاب والسنة فيقول: "إنه لا يثبت مثل هذا العلم إلا بالإيمان والكشف والعيان، وإياك أن تنسب إليّ شيئاً من التعطيل والاتحاد والمزج والحلول أو الإلحاد، فإني بريء من جميع ذلك وممن يقول، وأنت فإن لم تفهم ما قلته موافقاً للكتاب والسنة، وإلا فأرجع الأمر فيه إلى الله تعالى، واعلم أن الله علماً لا يبلغه عقلك، وهو يعطيه من يشاء من عباد، فقد قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ حَيٍّ عِلْمٌ عَلَيْهِ﴾"^(٢). فتبين من هذا أن الوجود المطلق إنما أظهر تفصيله بواسطة الكرم الإلهي لما سبق بيانه وإلا لكان مجملاً"^(٣). وأردف قائلاً: "فالكرم هو الذي أعطى ظهورها وأعطى الآثار مؤثراتها، فيه جزلت الموهبة وشاع الفضل، وظهرت المكونات من خزائن الجود في هذا الوجود..."^(٤).

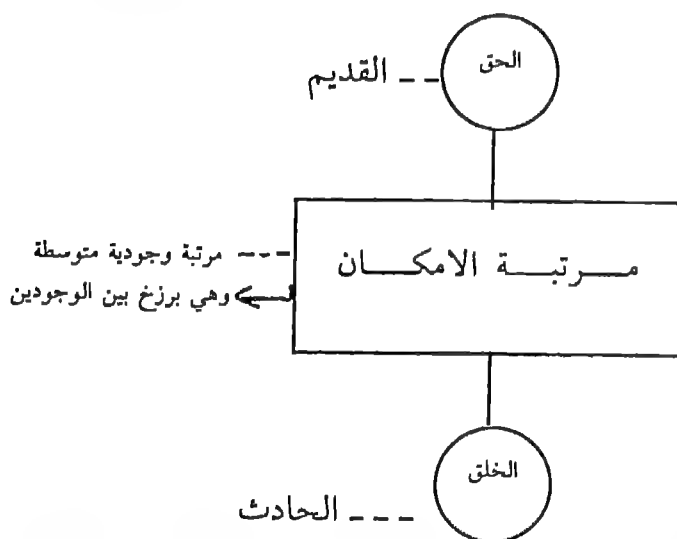
(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٠، ص أ.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٧٦ ك.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٢٠، ص.ص أ - ب.

(٤) المصدر السابق، ورقة ٢٠، ص ب.

ولما كانت حقيقة واجب الوجود بهذا المعنى، فإن وجوده لا يدخله الإمكان بأي وجه من الوجوه، وأنه في هذه الحالة لا تغيب أحديته، وهو مطلق الوجود لا يقيد به أي اعتبار آخر، إذن فهو واجب الوجود وليس ممكن الوجود بوجه ما. وقد أدرك الجيلي أن القول "بواجب الوجود" فقط قد يؤدي إلى تعطيل فكرة وحدة الوجود، لذا نراه قد مال إلى القول بما يشبه الممكن، وذلك بتنزل الموجودات جميعها عن الذات الساذج، فاعتبر عالم الإمكان مرتبة وجودية متوسطة بين الحق والخلق، بل قد اعتبرها برزخاً بين الوجودين القديم والحادث، وهي الممكنات التي تعتبر عن تجليات الحق في أسمائه وصفاته، وقد حدد أول هذه التنازلات وآخرها، وحصرها بكل ما هو صادر عن الحق، منتزلة عن ذاته المطلقة،



ويشير الجيلي إلى هذه المرتبة الإمكانية محدداً رتبته بين الوجود وسائر الموجودات بقوله: "المرتبة الثانية عشرة من مراتب الوجود هي عالم الإمكان، فإن التجليات الفعلية آخر التنازلات الإلهية الحقيقية، والعقل أول التنازلات الإلهية. فالإمكان رتبة متوسطة بين الحق والخلق، لأنه - أعني الإمكان - لا يطلق عليه العدم ولا الوجود لما فيه من قبول الجهتين، فإذا تعين ممكن في عالم الإمكان نزل وظهر إلى العالم الخلق، وهكذا ما لم يتعين فإنه باقٍ على إمكانه، فعالم الإمكان برزخ بين الوجودين أعني الوجود القديم

والوجود المحدث... فلا وجود، ولا عدم، فهي مرتبة متوسطة بين الوجود الحقيقي والوجود المجازي، فالعدم عند المحققين عبارة عن الخلق، والوجود إشارة إلى الحق، فالخلق معدوم والحق هو الموجود، والممكن متوسط بين المرتبتين...^(١) ويستند في هذا المجال إلى الحديث القدسي في قوله: "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف... الحديث"^(٢). فهو إذن يحصر وجود الممكنات في الحضرة العلمية^(٣) فقط دون حصولها في الخارج، وهو يتفق مع ابن عربي الذي جعل وجود الممكنات في العلم الإلهي فقط، وأن معلومات الباري قديمة بأسرها دون القول بقديم فرد من أفراد العالم، لأن الله كان ولا شيء معه، فليس لها إذن قدم الله^(٤) وهكذا يظهر التطابق بين رأيهما فيما ذهبا إليه بأن هذا الوجود الممكن موجود في العلم الإلهي القديم، والوجود الحادث ليس هو بوجود حقيقي، إنما هو وجود قائم على شعور الممكنات به فقط دون تحقق في الخارج. وقد شرح رسالة الخلوة لابن عربي فيما يختص بهذا الوجود الخارجي، نافياً وجود أي شيء مع الحق، لأن الله كان ولا شيء معه فقال: "إن الأشياء لا وجود لها في غير العلم القديم، وإن وجودها الحادث إنما هو بالنسبة إلى شعورها بما هي عليه في علم باريها على التوالي، إلى غير نهاية، دنيا وآخرة. وعلى هذا فما حدث إلا

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٥، ص أ.

(٢) الحديث: سبق تخريجه. ويقول الجيلي: الحديث الذي أوردناه وهو قول الله تعالى: كنت كنزاً... هذا حديث صحيح من طريق الكشف ضعيف من طريق الإسناد وقد أجمع المحدثون على صحته، وذكره غير واحد في مصنفاته.

(٣) الحضرة العلمية: وهي من الحضرات الإلهية الخمس. يقول الجرجاني: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك... (التعريفات، ص ٧٨). وهذه الحضرة هي التي عني بها الجيلي العلم الإلهي الذي توجد فيه المعلومات الكاملة عن كل الممكنات قبل وجودها في العالم الخارجي. ويقول عنها ابن عربي العلم الإلهي من حيث وجود الممكنات.

(٤) الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، (لابن عربي)، ص ١٤.

"الشعور" لا غير. وأما ماهيات الممكنات فما حدثت أصلاً لأنها قديمة في العلم وما شمت رائحة من الوجود الخارجي أصلاً^(١) وقد حاول الجيلي إزالة ما لحق من لبسٍ بأقوال الكمّل في أمر هذا الوجود الخارجي للموجودات فقال: "فإن جماعة كثيرة من القائلين بوحدة الوجود أجمعوا على أن الأشياء موجودة في الخارج كما هو مذهب النُّظار، غير أنهم قالوا بوجود زائد على الوجود الحق سبحانه، وليس هذا مذهب الكمّل أصحاب الكشف التام، وما صدرت هذه المقالات إلا من جماعة مزجت الحكمة بكلام أهل الله، واتخذت أقوالهم على حسب ما استحسنته أفكارهم، وأنت تعلم إن كنت من أرباب القلوب أن الله كان لا شيء معه، وأنه لا وجود للممكنات في تلك المرتبة إلا في الحضرة العلمية"^(٢).

ويستند الجيلي إلى الآيات القرآنية لتأييد نظريته إلى الممكن، فيرى بأن كلام الله هو نفس أعيان الممكنات، وأن كل ممكن كلمة من كلمات الحق، وعليه فإن عيسى كلمته تعالى حيث قال: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ لَبَنٍ لَنَمِذَّ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَمِذَّ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَحْدًا﴾^(٣) وهذا عين ما أشار إليه ابن عربي بقوله عن وجود الممكنات "كنا حروفاً عاليات لم تُقرأ" ولهذا كانت عملية الخلق عملية ضرورية كي يُعرف الحق، ويرى صور جماله في مرآة الخلق وهي أشبه ما تكون بعملية إخراج الكلمات خارج الذهن، للتعبير عن المراد لدى المتكلم وقد قال:

إن الكلام هو الوجود البارز	فيه جرى حكم الوجود الجائز.
كلا، وهي في العلم كانت أحرفاً	لا تتقَرى إذ ليس ثمة تمايز.
فتميزت عند الظهور فعبروا	عنها بلفظ كن ليُدري الفائز.
واعلم بأن الله حقاً إن يقل	للشيء كن فيكون ما هو عاجز.

(١) الجيلي، شرح رسالة الأنوار، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣. (انظر عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، ص ٣٥١).

(٣) سورة الكهف: الآية: ١٠٩ ك.

فله الكلام حقيقة وله مجا زاً كل ذلك كان وهو الجائر^(١).

وفي هذا القول دلالة واضحة على نفي وجود الممكنات وجوداً عينياً، إنما وجودها في الحضرة العلمية لا غير. وهي بهذا الاعتبار قديمة بأسرها، محصورة في العلم الإلهي، وليس لها بروز إلا في الشعور لقوله: "إن الممكنات ما برحت من الحضرة العلمية، وإنما ظهرت في مرآة الوجود الحق، وهذه الصورة الظاهرة في مرآة الوجود لا وجود لها إلا في شعور الأعيان الثابتة، بل هي هي"^(٢).

ولما كانت التفرقة بين الواجب والممكن تفرقة اعتبارية، فقد أضاف الجيلي وجوداً ثالثاً ليس هو بواجب ولا هو بممكن، إنما هو الوجود "المحال"^(٣) فكانت التفرقة بين هذه جميعها تفرقة اعتبارية، فقال: "إن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود ولا العدم لذاته، بل لغيره، والواجب هو الذي يقتضي الوجود لذاته ولا يكون أريد من واحد، والمحال هو الذي يقتضي العدم لذاته، فالواجب لا يصح أن يكون عين الممكن ولا عين المحال، والمحال لا يصح أن يكون عين الممكن البتة، هذا لا يقول به من شم رائحة من العلم فكيف يقول به أهل الله وخاصته... فعلمنا أنه سبحانه عين الوجود لا غيره... ونظرنا في الممكنات فوجدناها لم تكن ثم كانت، فعلمنا أن لعدمها تقدماً على وجودها. فعلمنا أنه سبحانه كان ولا شيء معه، وساعدنا على ذلك قوله ﷻ: "كان الله ولم يكن معه شيء..."^{(٣) (٤)}.

وقد بين لنا الجيلي أن سبيله في معرفة كل ما صرح به هو الكشف، لذلك نبه إلى ما تنطوي عليه هذه العلوم من الأسرار الإلهية التي يجب كتمها عن غير أهلها، لذا جاء قوله من باب الإشارة دون التبسيط في العبارة فقال: "ولولا العهد المربوط

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص ١٧.

(٣) المحال: ما يتمتع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد، (التعريفات للجرجاني، ص ١٨١).

(٣) الحديث: البخاري ٧٤١٨/٣١٩١ سبق تخريجه.

(٤) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص.ص ٦ - ٧.

والشرط المشروط، لبيئته أوضح من هذا البيان، وجعلته غذاء للصاحي ونقلاً للسكران، لكنه يكفي هذا القدر من الإشارة لمن له أدنى بصارة، وما أعلم أحداً من قبلي أذن له أن ينبّه على أسرار نبهت عليها في هذا الباب إلا أنا، فقد أمرت بذلك، ومن هذا القليل أكثر الكتاب، ولكن جعلت قشرة على اللباب يلفظها من هو أولى الألباب، ويقف دونها من وقف دون الحجاب...^(١) وهو في كل ذلك يصرح بأنه لم يخالف نص الكتاب والسنة إذ منها ما يقويه ويعضده، كما أنه يشير إلى أنه نال علمه عن الله تعالى بطريق الإلهام^(٢).

ومجمل القول أن مبحث الجيلي في حقيقة الذات الإلهية، ومعرفة الوجود المطلق جاء أكثر وضوحاً وأكثر انطلافاً وتحرراً عما كان عليه لدى ابن عربي، لأنه انصبّ على معرفة هذا الوجود المطلق الكلّي جملة وتفصيلاً، على ما هي عليه جهاته في سائر شؤونه من حيث هي مسألة تتعلق بمعرفة الأسرار الإلهية، ولكن ما يراه الجيلي "أنه لا يمكن الإحاطة إلاّ بالله وحده"^(٣) وذلك لقصور العبد عن إدراك كنه الذات لأن هذه المسألة هي حقيقة العلم بالله تعالى.

- خروج المطلق عن مطلقيته، (الحركة والسكون في مذهبه):

يتميز الوجود المطلق لدى الجيلي بعدم الجمود، فهو في حركة دائمة حيث تتشكل الذات الإلهية في صور مختلفة متباينة، وذلك تبعاً لتجليات الأسماء والصفات، فيحصل في الوجود تحول فقط، ويظل الوجود في وحدته التامة، فلا كثرة ولا تعدد فيه بوجه ما، إذن فهو واحد يتشكل في ما لا يحصى عدده من الصور على مدى الأزمان، وقد مثل لذلك بتجلي الحق من حيث اسمه "الواحد" حيث "كشف الحق عن محتد العالم وبروزه من ذاته سبحانه وتعالى كبروز الموح من البحر، فشهد ظهوره سبحانه وتعالى في تعدد المخلوقات بحكم واحديته..."^(٤).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) الجيلي، شرح رسالة الأنوار، ص ٤.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٤، ص أ.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٤٢ - ٤٣.

ويطلعنا الجيلي على حقيقة هذا الوجود المطلق وما ينطوي عليه من الحركة الدائمة وعدم السكون فيقول: "إن الوجود مبدؤه على الحركة، لم يمكن أن يكون فيه سكون، لأنه لو يمكن أن يكون لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبداً في العالم العلوي والسفلي، والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية رائحة، وقد جاء النزول الرباني إلى سماء الدنيا، وقد جاء الاستواء إلى السماء على ما يعطيه التنزيه ونفي المماثلة والتشبيه، وأما العالم العلوي فلا تزال الأفلاك دائرة فيه بمن فيها لا تسكن..."^(١).

ويعرض الجيلي لأنواع الحركة وأقسامها ومجالاتها التي تحدث فيها في كل دقيقة بالتغير والاستحالات في كل نفس، وسفر الأفكار في كل محمود ومذموم، وسفر الأنفاس في المنتفّس، وسفر الأبصار في المبصرات يقظةً ونوماً، وعبرها من عالم إلى عالم بالاعتبار، هذا كله سفرٌ بلا شك، "فما ثمّ سكون أصلاً، بل الحركة دائمة في الدنيا ليلاً ونهاراً، يتعاقبان كتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبها، وتعاقب الحقائق الإلهية عليها، فتارة تنزل على الإسم الإلهي الرحيم، وتارة على الإسم التّوّاب، وتارة على الإسم الغفار، وتارة على الرزاق، وعلى الوهاب، وعلى المنتقم، وكل إسم للحضرة الإلهية، وهي أيضاً تنزل عليك بما عندها من الوهب والرزق والانتقام والتوبة والرحمة والمغفرة، فنزول منك عليها بالطلب، ونزول منها عليك بالعطاء، فإذا كان الأمر على هذا فيرجع العبد بفكره وينتظر في الفرقان بين السفر الذي كُلف أن يستعد له وفيه سعادته، أعني في الاستعداد، وهو السفر إليه، والسفر فيه، والسفر من عنده، وهذه كلها أسفار مشروعة له"^(٢).

ونتيجة حركة الوجود المطلق - كما يرى الجيلي - خروج الذات الإلهية عن سذاجتها، وبساطتها، وتجردها، وذلك لمعرفة نفسها، فتخرج إلى ذات مدركة وعاقلة، وتمر بمراحل ثلاث، وهي أشبه شيء بالتطور الذاتي في طريق خروج الذات إلى مسرح الوجود الظاهر، أو مسرح التجليات أو التعينات، وأولى هذه المراحل هي

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ورقة ٣، ص ١٠٠ - ب.

(٢) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، مخطوط، ورقة ٤، ص أ.

مرحلة الوحدة أي الأحدية، ثم مرحلة الهوية، وأخيراً مرحلة الإنية. هذه المراحل الثلاث لا تحدث بطريق الفيض أو الصدور، إنما هي بطريق التنزل، وكل تنزل من هذه التنزلات يمثل مرتبة وجودية جديدة، حيث يتم في كل مرحلة منها نوع من التغيير والتبديل لهذا الوجود المطلق، ويظهرنا الجيلي على هذا الجانب من التنزل فيقول: "إن الذات الصرف الساذج إن أنزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاث مجال ملحقات بالصرافة والسذاجة. (المجلد الأول) الأحدية، ليس لشيء من الاعتبار ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا غيرها فيها ظهور، فهي ذات صرف، ولكن قد نُسبت الأحدية إليها، ولهذا نزل حكمها عن السذاجة. (المجلد الثاني) الهوية، ليس لشيء من جميع المذكورات فيه ظهور إلاّ الأحدية، فاتصفت بالسذاجة لكن دون لحوق الأحدية لتعقل الغيبوية فيها من طريق الإشارة إلى الغائب بالهوية. (المجلد الثالث) الإنية، وهي كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور البتة، فالتحقت أيضاً بالسذاجة لكن دون لحوق الهوية لتعقل المتحدث فيها والحضور والحاضر، والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطن"^(١).

وهذه التنزلات كما يراها الجيلي على درجات ثلاث، متغايرة فيما بينها في مواقعها، - ولكن الأمر ليس كذلك لدى ابن عربي الذي يرى فيه ما يشبه الفيض - بحيث أن التعينات الكلية تنزل في مراتبها حتى تصل إلى ما تحتها من التعينات الجزئية، وهكذا. ومن هنا فإن هذه التنزلات لدى الجيلي تُظهر العلاقة بين الحق والخلق بصورة منتظمة، وليس الأمر هكذا لدى ابن عربي الذي يعتمد إلى التمثيل والتشبيه لتوضيح الأمر. هذه المراحل الثلاث التي حددها الجيلي لتنزل الوجود المطلق، يشعر بها الصوفي عند إشراق الأسماء الإلهية وإشراق الصفات ثم إشراق الذات. فخروج الذات الإلهية بهذا الشكل هو خروج من منطقة العماء كما حددها في تعريفه، وهي محض الذات المجردة، التي لا تضاف إلى أي مرتبة لاحقة ولا خلقية لصرافتها، فالعماء كالوجود المطلق قبل تجليه في مراتب تنزلاته، لا ظهور له. ويشير

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٠.

إلى طبيعة هذا العماء فيقول: "العماء عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقيقة ولا بالخلقية، فهي ذات محض، لأنها لا تُضاف إلى مرتبة لا حقيقة ولا خلقية، فلا تقتضي لعدم الإضافة وصفاً ولا اسماً، هذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "العماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء"، يعني لا حق ولا خلق، فصار العماء مقابلاً للأحدية، فكما أن الأحدية تضمحل فيها الأسماء والأوصاف، ولا يكون لشيء فيها ظهور، فكذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور"^(١) وقد أشار البرزنجي إلى هذا العماء الذي يشير إليه الجيلي صراحة إلى أنه التجلي الأول للذات، وهو التعيين الأول الذي هو حقيقة الحقائق"^(٢).

وجملة القول أن لحركة الوجود المطلق عند الجيلي فاعليتها وتأثيراتها، كما أن نتائجها تُعيّن لنا مراتبها الوجودية ومراحل تنزلاتها بحيث لا يطغى أحدها على الآخر، وهذه المراحل كما رأينا لا تحدث بالصورة التي يصورها الفلاسفة بصدور الموجودات بعضها عن بعض، إنما هي بالتنزّل عن الذات الإلهية السانجة المجردة عن كل نسبة أو اعتبار، وهي تبدأ بالأحدية أولى التنزلات، فما هو مفهوم الأحدية لدى الجيلي؟ وما هي مرتبتها بالنسبة للتنزلات جميعها؟.

- الأحدية:

هي المجلى الأول للذات الإلهية، وهي أولى مراحل التنزلات، وتتمثل فيها حقيقة الذات الصرف المجردة عن أي نسبة أو اعتبار، لكنها أنزل من الذات رتبة، لهذا ينزل حكمها عن السانجة والإطلاق. وبهذا تشير الأحدية إلى خطوة ابتعاد واحدة عن المطلقية، وقد أشار الجيلي إلى حقيقتها بقوله: "المرتبة الثانية من مراتب الوجود هي أول التنزلات الذاتية المعبر عنها بالتجلي الأول، وبالأحدية وبالوجود المطلق... وهذا التجلي الأحدي هو أيضاً حقيقة صرافة الذات، لكنه أنزل من المرتبة الأولى، لأن الوجود متعين فيه للذات. والتجلي الأحدي العماء الأول يعلو عن مرتبة نسبة الوجود

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣١.

(٢) البرزنجي، رسالة التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية، مخطوط، مكتبة الآجرية، دمشق، دون ترقيم.

إليها... واعلم أن هذا التجلي الأحدي رابطة بين البطون والظهور، يعني يصلح أن يكون أمراً ثالثاً بين البطون والظهور، كما نرى في الخط الموهوم بين الظل والشمس، ولهذا يسميه المحققون بالبرزخية الكبرى، فالأحدية برزخ بين البطون والظهور... وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية... المعبر عنها بمقام قاب قوسين أو أدنى، وبالعالم المطلق، وبالشأن الصرف... وكذلك قولهم فيه العلم المطلق: يريدون به من غير نسبة إلى العالم والمعلوم، وقولهم فيه الوجود المطلق يريدون به من غير نسبة قدم ولا حدوث، فذلك عبارة عن أحدية الجمع بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات، ويطون سائر الأسماء والصفات^(١). ويزيد على ذلك قوله: "الأحدية عبارة عن مجلى الذات، ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور. فهي إسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية"^(٢).

وينظر الجيلي إلى الأحدية نظرة تكاملية حيث يطن فيها جميع الموجودات بمراتبها المختلفة، وهذه النظرة التكاملية تعبر عن معنى كلي لما تشير إليه من حالة الجمع، وليس للجزئي فيها دور، فسبق بها علماء النفس المحدثين الذين ينظرون للشيء نظرة تكاملية "كالجشطلت" الذين لا يأخذون بالجزئي، بل يرون الأشياء في مجموعها الكلي المتكامل. ولما كانت الأحدية أولى التنزلات عن الذات، فهي تشير إلى الوحدة دون ظهور جزئيات أي تكثر أو تعدد فيها، بل لها صفة الوحدة الكاملة التي تعتبر الفكرة الجوهرية في الصوفية، والتي تشير إلى وحدة الله الكاملة. ويشير الجيلي إلى هذه الوحدة المتكاملة موضحاً بالتمثيل الحسي لذلك فقال: "وهو - الأحدية - أول تنزلات الذات من ظلمة العماء إلى نور المجالي، فأعلى تجلياتها هو هذا التجلي لتمخضها وتنزهها عن الأوصاف والأسماء والإشارات والنسب والاعتبارات جميعاً، بحيث وجود الجميع فيها، لكن بحكم البطون في هذا التجلي لا بحكم الظهور، وهذه الأحدية في لسان العموم هي عين الكثرة المتبوعة، فهي في المثل كمن ينظر من بُعد إلى جدار، وقد بُني ذلك الجدار من طين وأجر وجص وخشب، ولكنه لا يرى شيئاً من ذلك، ولا

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص. ١٤ - ١٥.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠، (صبيح)، ص ٢٥.

والفرق بين العماء والأحدية أن الأحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي، وهو الظهور الذاتي الأحدي، والعماء حكم الذات بمقتضى الإطلاق فلا يفهم منه تعال وتدان، وهو البطون الذاتي العمائي، فهي مقابلة للأحدية، تلك صرافة الذات بحكم التجلي، وهذه صرافة الذات بحكم الاستتار... وهو على ما تقتضيه ذاته من التجلي والاستتار والبطون والظهور... لا تتغير ولا تتحول ولا يلبس شيئاً فيترك غيره، ولا يخلع شيئاً فيأخذ سواه، بل حكم ذاته هو على ما هو عليه منذ كان، ولا يكون إلا على ما كان لا تبديل لخلق الله... وإنما هذه التغيرات والتحويلات في الصور وغيرها من النسب والإضافات والاعتبارات... إنما هو بحكم ما يتجلى به علينا، ويظهر به لنا وهو في نفسه على ما هو عليه من الأمر الذي كان له قبل تجليه علينا وظهوره لنا، وبعد ذلك الحكم لا تقبل ذاته إلا التجلي الذي هو عليه، فليس له إلا تجلٍ واحد، وليس للتجلي الواحد إلا إسم واحد، وليس للإسم الواحد إلا وصف واحد، وليس للجميع إلا واحد غير متعدد، فهو متجلٍ لنفسه في الأزل بما هو متجلٍ له في الأبد^(١).

فالأحدية إذن بهذا المعنى، وبما لها من التفرد والاختصاص على سائر التنزلات فهي أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية، فقد اختصت بالعزة التي لا يتصف بها خلق ولا يحيط بها عقل، فلها القداسة والسرية، وهي محل عظمة التجلي في الذات لأنها أولى التجليات، لذلك لها الهيمنة على ما عداها من سائر الأسماء والصفات. وهو في هذا الشأن يعرض للأحدية وتنزلاتها فيحدد معالمها وخصائص مراتبها فيقول: "إن الأحدية أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية، والواحدية أول تنزلات الحق من الأحدية. فأعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية، وأعلى مظاهرها الرحمانية في الربوبية، وأعلى مظاهر الربوبية في إسمه الملك فالملكية تحت الربوبية، والربوبية تحت الرحمانية، والرحمانية تحت الواحدية، والواحدية تحت الأحدية، والأحدية تحت الألوهية، لأن الألوهية إعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطه والشمول... والأحدية أخص مظاهر الذات لنفسها، والألوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها ولغيرها. ومن ثمّ مَنع أهل الله تجلي الأحدية ولم

(١) الجبلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص. ٣٥-٣٦.

يمنعوا تجلي الألوهية، فإن الأحدية ذات محض لا ظهور لصفة فيها فضلاً عن أن يظهر فيها مخلوق، فامتنع نسبتها إلى مخلوق من كل وجه، فما هي إلا للقديم القائم بذاته...^(١).

ولما كانت حقيقة الأحدية خافية عن كل أحد لا تعرف ولا تدرك بالعقل والفكر، فلم يرَ مظهراً أتم وأكمل لمظهرها الخارجي سوى الخلق، وذلك بعد تجرده من كل نسبة واعتبار، بحيث يكون أكمل مظهر لتلك الأحدية في الأكوان، وذلك في حال الفناء عن كل شيء. وقد حدد أبعاد هذا الأمر بقوله: "وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهراً أتم منك إذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك، وأخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت أنت في أنت من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصاف الحقية، أو هو لك من النعوت الخلقية، فهذه الحالة في الإنسان أتم مظهر للأحدية في الأكوان"^(٢).

ويلتقي الجيلي مع ابن عربي في هذا الموقف من الأحدية حيث أشار في شرحه على الفتوحات المكية "أنه منع أهل الله تجلي الأحدية لعزتها، وأن يكون لغير الله فيها قدم. "وسرّ المنع أن الأحدية من حيث هي أحدية تقتضي عدم التعدد فيها في كل وجه، وبكل اعتبار، فكيف لخلق فيها قدم مع حق، وكذلك يشعر بالتغاير والإثنية، وهذا محال وغير ممكن في تجلي الأحدية، فإذا صحت له نسخة منها فبالأولى أن يصحّ لك جميع ما تحتها من الكمالات المعبر عنها بالأسماء والصفات فأنت الحي، وأنت العليم... وهي السبعة أمهات الكمال دائمة الأسماء والصفات، وقد سميت بها ظاهراً، وسوف أكشف لك عن مواقع نجومها باطناً..."^(٣).

وما يراه بركهارت في هذا الشأن أن الأحدية التي هي أول مراتب التنزلات تعبر من جهة عن "اللاتميّز" وعن "اللاتثنائية" أو "اللاتغيير" وهي من جهة أخرى مبدأ التميّز بالذات، إذ بطبعه الفريد يميّز الكائن - أو الشيء - عن غيره من الكائنات أو

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠، (صبيح)، ص ٢٥.

(٣) الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ورقة ٢١، ص أ.

الأشياء، ولهذا أعطى عبد الكريم الجيلي إسم "الأحدية" الأعظم مظهراً "الله"، وليس هذا المظهر بالمعنى الصحيح سوى انتفاء كل صفة خاصة عنه، فيما أطلق "الواحدية" على هذا المظهر الأول للآلوهية التي هي بآن واحد تأليف جميع الحقائق ومبدأ تمييزها، فالآلوهية لها صفة التفرد في كل حقيقة بمفردها، كما لها في الحقائق جميعها^(١).

وخلاصة القول إن الأحدية كما يرى الجيلي منبع للتحقق بالأسماء والصفات عموماً، وهي الوجه الإلهي الموجود في كل شيء، وما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٢) إلا إشارة إلى تفرد الحضرة الأحدية بأحكامها في جميع الحضرات الأكوانية والرحمانية، وهي وجه كل شيء، وتتمثل في قوله تعالى: ﴿هَآئِنَمَا تَوَلَّوْا مُنَّةَ وَجْهِ اللَّهِ﴾^(٣)، أي يبصركم في المحسوسات أو بأفكاركم في المعقولات فثم وجه الله^(٤) فيحصل من هذا الكلام وما قبله أن أحدى الحق يبطن فيها حكم كل شيء من حقائق أسمائه وصفاته وأفعاله ومؤثراته ومخلوقاته، ولا يبقى إلا صفة ذاته المعبر عنها من وجه بالأحدية^(٥). لذا يدعو الجيلي إلى ملازمة باب الأحدية كي يفتح الله على العبد لتحقيق ذلك، هكذا يردّ أمر الأكوان جميعها إلى "الله" إذ ما ثمّ إلا هو، فما حقيقة هذه الهوية لدى الحق عند الجيلي.

- الهوية:

أما الهوية فهي ثاني التنزلات في حركة الوجود المطلق، فإذا كانت الأحدية وهي أولى التنزلات الإسم الصّرف للذات المجردة عن كل اعتبار. فإن الهوية تعبير صريح عن غيبه الذي يبطن فيه كل اعتبار. فإذا خفيت هوية الحق عن الخلق وجُهلّت معالمها، إنما هي في الواقع يكمن فيها كل إسم أو رسم أو مرتبة من مراتب

T. Burckhardt, Du soufisme, introduction au langage doctrinal du soufisme, II, p. 14. (١)

سورة القصص، الآية: ٨٨ ك. (٢)

سورة البقرة، الآية: ١١٥ م. (٣)

الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٠. (٤)

الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٢٠ - ٢١، (صبيح)، ص ١٨. (٥)

الموجودات، بل هي أشبه ما يكون بباطن الواحدية التي هي منشأ الكثرة حيث تظهر فيها الأسماء والصفات، وقد أشار إليها بقوله: "هوية الحق غيبه الذي لا يمكن ظهوره، لكن باعتبار جملة الأسماء والصفات فكأنها إشارة إلى باطن الواحدية، وقولي "فكأنها" إنما هو لعدم اختصاصها بإسم أو وصف أو نعت أو مرتبة أو مطلق ذات بلا اعتبار أسماء وصفات، بل الهوية إشارة إلى جميع ذلك على سبيل الجملة والافراد، وشأنها الإشعار بالسبطون والغيبوية"^(١). ويعمد الجيلي إلى تحليل كلمة "الهوية" بإظهار مصدرها، ومدى لزومها في الإشارة إلى ما تتطوي عليه غيبة الحق من حقائق أسمائية وصفاتية، بل هي الكنه الذي يختفي وراء إسمه "الله" مع ما لهذا الإسم من قداسة إلهية تتطلبها الذات الإلهية في غيابها عن الظهور للخلق، فإن "هو" في هذا المجال إشارة إلى كنه الذات من حيث تجليها في الأسماء والصفات فقال: "وهي - الهوية - مأخوذة من لفظة "هو" الذي فيه إشارة إلى الغائب، وهي في حق الله تعالى إشارة إلى كنه ذاته باعتبار أسمائه وصفاته مع الفهم بغيبوية ذلك"^(٢) ويقول شعراً:

إن الهوية غيب ذات الواحد ومن المحال ظهورها في الشاهد
فكأنها نعت وقعت على شأن البطون وما لذا من جاحد^(٣).

ويقارن الجيلي بين إسمه تعالى "الله" وبين "الهوية" من حيث غيبه والسر الذي ينطوي عليه هذا الإسم، بل يرى في كل حرف من إسمه دلالة واضحة على الهوية الإلهية، مما يؤدي بدوره إلى معرفة الإسم الأعظم الذي اختلفت فيه الآراء، ومدى ارتباطه بالهوية التي ترجع إلى الحق فقال: "إن هذا الإسم أخص من إسمه "الله" وهو سرٌ للإسم "الله"، ألا ترى أن إسم الله ما دام هذا الإسم موجوداً فيه كان له معنى يرجع به إلى الحق، وإذا فُكَّ عنه بقيت أحرفه غير مفيدة المعنى... فإسم "هو" أفضل الأسماء. اجتمعت ببعض أهل مكة... فذاكرني في الإسم الأعظم الذي قال النبي ﷺ أنه في آخر سورة البقرة وأول سورة آل عمران، وقال أنها كلمة "هو" وإن ذلك مستفاد من ظاهر

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٧.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٨.

كلام النبي ﷺ^(١). فيكون الاسم "هو" والحالة هذه له دلالة اللغوية وإشارته إلى غائب حاضر في الذهن، ويمكن الرجوع إليه بالإشارة بعد مشاهدته الحسية حيث يختزنه الخيال. ولو غاب عنه لما أمكن الإشارة إليه. وهكذا فإن "هو" إشارة إلى الحاضر ليس إلا، ولكن قد يستخدم اسم "هو" في الإشارة دون مشاهدة حسية للوجود المحض الذي لا ندركه، ولا نحيط به علماً إلا بما يرسمه الخيال ويصوره الذهن فقط، وذلك لعدم جواز رؤية الحق أو إدراك ماهيته، ولأن "هو" هو الوجود المحض فقط، وقد أشار إليه بقوله: "إن "هو" يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم، ولا يشابهه عدم في الغيبوبة والفناء، لأن الغائب معدوم عن الجهة أي لم يكن مشهوداً فيها، فلا يصح هذا في المشار إليه بلفظة "هو" فعلم من هذا الكلام أن الهوية هي الوجود المحض الصريح، المستوعب لكل كمال وجودي شهودي، لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من أجل أن ذلك غير ممكن بالاستيفاء، فلا يمكن استيفاءه ولا يدرك، فقل إن الهوية غيب لعدم الإدراك لها، لأن الحق ليس غيبه غير شهادته، ولا شهادته غير غيبه بخلاف الإنسان... أما الحق فغيبه عين شهادته وشهادته عين غيبه، فلا غيب عنده في نفسه ولا شهادة، بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به كما يعلم ذلك نفسه، ولا يصح تعقل ذلك إذ لا يعلم غيبه ولا شهادته على ما هو عليه إلا هو سبحانه وتعالى"^(٢).

ولما كان مبدأ الجيلي في مذهبه قائماً على الوحدة الكاملة بين الحقائق الوجودية، فإنه يرى أنه لا يتم التحقق للعبد كمال التحقق بهذه الوحدة إلا بفنائها عن إنسيته وبقائه بالهوية الإلهية دون حلول أو مزج، بل كشفاً ذوقياً شهودياً، حيث لا يرى في الحقيقة غير هويته، فتفنى إنية العبد في هوية الحق بحيث يصبح العبد من حيث هو لا هو، بل هو الحق المتجلي عليه بإسم أو صفة. ومن هنا يكون تحقق العبد بقدر استعداده لتلقي كل تجلي، فيتحقق بالعلم الإلهي الحاوي لكل العلوم بكل ما فيها من إضافات وغير ذلك، لذلك يرى أن "ترك النفس إما هو بحدود الإنسية وثبوت الهوية الإلهية عرض أنيتك فتكون أنت لا أنت، بل هو، بل ما أنت هو لأنه هو هو، وفي هذا

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بلاق)، ص ٦٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٨.

المشهد تضاف أسماء الحق تعالى إليك فتجيب الداعين بها، فإذا قال قائل يا الله أجبتك لتيك وسعدتك، وما أنت المجيب بل الله الذي أجاب من دَعاه، لطيفة إلهية لا يعرفها إلا الواقع فيها ذوقاً وجودياً وكشفاً حقيقياً. وفي هذا المشهد تنزل عليك الأسماء الإلهية إسماءً إسماءً، والصفات الرحمانية صفة صفة وأنت تقبل بقدر ما يقتضيه حالك من قوة القابلية وتحقيق الكشف فيكون عندك من العلوم اللدنية وعلم الحضرة النفسية وما يتعلق بها من الشؤون والاتصافات والنسب والظهور والبطون والأولية والآخرية إلى غير ذلك^(١).

فالهوية بهذا المعنى إذن ليست سوى تنزل عن الذات المطلقة في حركتها بحيث تكون معها حقيقة وجودية لها دورها في تكوين مذهبه ككل. وهو في ذلك كله لا يخرج عن الكتاب والسنة تعقلاً مع إشراك القلب في إظهار صحة ذلك، وهو كذلك يستخدم النقطة والحرف في تقريب مفهوم ما يعنيه من الكلام عن الهوية إذ يرمز للنقطة بالواحدية فهي لها أصل، كما يرى في مثال العين ما يقرب مفهوم الهوية التي تنطوي على الصفات الكمالية فيقول: "ألا ترى إلى العين، فلولا ظهور النقطة السوداء التي هي عين الإنسان في النقطة البيضاء التي هي عين الإنسان لما ظهرت المرئيات، وهذا المعنى إشارة إلى أن الهوية الإلهية المعبر عنها بغيوبية الصفات الكمالية في بطون الذات الأقدسية ظاهرة في الحقيقة الذاتية الإنسانية، فمن تعقل هذا المعنى عند ذكر هذا الاسم تعقلاً لا يخرج عن الكتاب والسنة مع تواطؤ القلب سكوناً إلى ذلك المعنى وشهوداً له بعين البصيرة بحيث لا تبقى عنده فضلة لغير ذلك الشهود، نصب الحق تعالى له معراجاً من النور الأخضر يصعد فيه إلى عالم الجبروت الأعلى، فتتكشف له في طريقه أسرار إلهية لا يسعنا شرحها..."^(٢).

وهكذا فإن الجيلي يعرض لتنزلات الذات في حركتها الدائمة بحيث يدل على مدى إحاطتها للوجود بأكمله، وما تتضمنه من حقائق في ذاتها بعد تنزلها عن الوحدة أو الذات المطلقة، وإضافة النسب والاعتبارات إليها، فهذا هو إذن شأن الهوية التي

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، ط أولى، القاهرة، سنة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م، ص ١٨.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٩، ص ب.

تتضمن كل الحقائق الإلهية، ولكنها تعبر عن كمون هذه الحقائق وغيوبيتها وليس عن ظهورها الكامل. لكن ما هو حكم التنزل الثالث المعروف بالإنية باعتباره آخر التنزلات الذاتية في حركتها للخروج عن مطلقيتها؟
- الإنية:

تعتبر الإنية ثالث المراتب في التنزلات عن الذات المطلقة، إذ أن الوجود المطلق في حركته يصدر عنه مرتبة أنزل من درجة الأهمية والهوية، هي مرتبة الإنية، فلها الشمول لظاهر الحق وباطنه، ولذلك فهي ليست بمرتبة الأهمية الصرفة، ولا الهوية المشار بها إلى غيب الأهمية أو الذات فقط.

ويميز الجيلي في تعيينه لمرتبة الإنية بين إنية الحق وإنية العبد، إذ لا يمكن للعبد إدراك إنية الحق إلا بعد تجرده من إنيته لما يخالطها من المادة، وقد حدد مفهوم الإنية من حيث هي إنية الحق بقوله: "إنية الحق تحديه بما هو له، فهي إشارة إلى ظاهر الحق تعالى باعتبار شمول ظهوره لبطونه. قال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾^(١) (٢).

ويظهرنا الجيلي على طبيعة هذه الإنية بمقارنتها بالهوية ومدى نسبتها إليها، كما يعمد إلى إظهار مدى العلاقة بين هوية الحق وإنيته إذ أن وحدة الحق تجمع بين هويته وإنيته، كما أنها قائمة بين وجهي الحقيقة الوجودية أي بين هوية الحق وهوية العبد، وإنية الحق وإنية العبد، "فالهوية المشار إليها بلفظة "هو" هي عين الإنية المشار إليها بلفظة "أنا" فكانت الهوية معقولة في الإنية، وهذا معنى قولنا: إن ظاهر الحق عين باطنه، وباطنه عين ظاهره، لا أنه باطن من جهة وظاهر من جهة أخرى"^(٣).

ويؤكد الجيلي على ما أورده بشأن إنية الحق مستنداً إلى قوله تعالى: "بِإِنْ" مخاطباً الرسول ﷺ بأنه ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٤) فيبين كيف أكد الحق تعالى

(١) سورة طه، الآية: ١٤ ك.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولا)، ص ٦٨، (صبيح)، ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٤) سورة القصص، الآية: ٧٠.

الجملة "بأن" فأتى بها مؤكدة ثابتة وذلك لأمرين: أن كل كلام يتردد فيه ذهن السامع يجب التأكيد فيه، وكل كلام يُنكره السامع يجب التأكيد فيه، وما دفعه إلى هذا التأكيد سوى تجمّع الأضداد في ذات الحق فيقول: "لما كان اعتبار البطون والظهور بالوحدة يحصل فيه للعقل تردد هو استيفاءه كيف يكون الأمر باطنه ظاهره، وظاهره باطنه وما فائدة التقسيم بالظاهر والباطن فيه. فللنفس في هذه المسألة إما تردد وإما إنكار، فلهذا أكد الحق بلفظة "إن" فقال لموسى: "إنه" يعني أن الأحدية الباطنة المشار إليها بالهوية، هي الإنسية الظاهرة المشار إليها بلفظة "أنا" فلا تزعم أن بينهما تغييراً أو انفصالاً أو انفكاكاً بوجه. ثم فسّر الأمر بالبديلة وهو العلم الذاتي، أعني إسم "الله" إشارة إلى ما تقتضيه الألوهية من الجمع والشمول، لأنه لما قال: إن بطونه وغيبه عين ظهوره وشهادته، نبّه على أن ذلك من حقيقة ما هو عليه الله، فإن الألوهية في نفسها تقتضي شمول النقيضين وجمع الضدين بحكم الأحدية وعدم التغير في نفس حصول المغايرة^(١).

إذن فإنّ الحق بهذا المعنى هي تعبير صريح متمثل في قوله ﴿ لا إله إلا أنا ﴾. ويعني بها أن الإلهية المعبودة ليست إلا "أنا" لأن إنية الحق ظاهرة في كل ما يُعبد، فالإلهية المعبودة ليست إلا الحق سبحانه وتعالى كما يراه الجيلي، ولذلك أشار إلى معنى ذلك في إثبات إنية الحق بقوله: ﴿ لا إله إلا أنا ﴾ أي ما ثمّ إلا أنا. فمن هنا أثبت الحق لهم لفظة الإلهية، فما سماها تسمية مجازية، بل تسمية حقيقية، وغاية الحق من وراء ذلك إنما أراد أن يبين لهم أن تلك الإلهية مظاهر، وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم ما عبدوا في جميع ما عبدوه إلا هو، فقال "لا إله إلا أنا". وقد أشار الجيلي إلى إثبات إنية الحق بقوله: ﴿ لا إله إلا أنا ﴾ أي ما ثمّ إلا أنا، وكل ما أطلقوه عليه اسم الإله فهو أنا، بعدما أعلمه أن "أنا عين هو" المشار إلى مرتبته بالإسم "الله" فاعبدني يا موسى من حيث هذه الإنية الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهوية. فهذا عناية منه سبحانه وتعالى بنبيه موسى، وعنايته به لئلا يعبد من جهة دون جهة أخرى فيفوت الحق من الجهة التي لم يعبد فيها فيفضلّ عنه... فيطلب بعد هذا أن يعبد حق عبادته، وهو التحقق بحقائق الأسماء والصفات، لأنه إذا عبده بتلك العبادة علم

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٦٨.

أنه عين الأشياء الظاهرة والباطنة، ويعلم أنه إذا ذاك إنية عين المعبر عنه بموسى^(١).

وقد تستخدم الإنية في مجال الخلق بعد الحق إشارة إلى حضور العبد المشاهد الحاضر مقابل الهوية التي هي عينه، على حين أن إنية الحق إشارة إلى ظاهر الحق باعتبار شمول ظهوره لبطونه فيقول: "وقد يُطلق القوم الإنية على معقول العبد لأنها إشعار بالمشاهد الحاضر، وكل مشهود فالهوية غيبة، فأطلقوا الهوية على الغيب وهي ذات الحق، والإنية على الشهادة وهي معقول العبد"^(٢).

ويشير الجيلي برمزيتة المألوفة لديه إلى إنية العبد باعتبار الإنسان صورة الحق، فهو حاوٍ لجميع المعاني الوجودية كما يجمع بين طرفي المعرفة شرعيها وحقيتها، على أن الإنية الإلهية تحوي المعاني الإلهية جميعها ما ظهر منها وما بطن، فهي إنية متعددة الجوانب لذلك يدعو في خطابه للإنسان أن لا يكتفي بظاهر اللفظ، بل يطلب وراء الظاهر وهو العلم الإلهي والعلم الباطن كما يعرفه الصوفية لما يتضمنه من الحقيقة التي تخفى على كل أحد من غير أهل الطريق. فقال: "إعلم أن جميع هذه المعاني المذكورة في الطور^(*) وغيره... ولو كان المعتمد على ظواهرها في قول أهل الشرائع، فأنت المراد بها في باطن الأمر. فإنيتك هي الحاوية لجميع تلك العبارات، وتعدد تلك المعاني لتعدد وجوه إنيتك، فاعتبر جميعها في نفسك، فأنت المسمى بتلك الأسماء، وأنت الموصوف بتلك الصفات"^(٣).

وإذا صدق القول بأن إنية العبد صورة لإنية الحق، وذلك نظراً لكونه متحققاً بكل ما في الحقيقة الإلهية من أسماء وصفات، فالواقع أن العبد لا يمكنه التحقق بذلك إلا بعد تجرده من نفسه، وخروجه من ذاته، كي يتم تحققه الكامل بهذا كله. ولما كانت

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

(*) الطور هو باطن النفس وهو المعبر عنه بالحقيقة الإلهية في الإنسان، لأن خلقه مجاز، والطور الأيمن هو النفس لأن الطور الذي هو غير النفس هو الجبل.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (برلاق)، ص ٩٠.

أحدية الحق لا تدرك فإنه لا يدرك من كنه الحق إلا الإنيَّة والوحدة، ولذا فإن العبد بعد خروجه عن إنيتته يدرك إنيتة الحق، ويرمز إلى ذلك بطريق الإشارة، معبراً عن هذه الحقيقة بقوله: "إعلم أن عين الحياة(*) مظهر الحقيقة الذاتية في هذا الوجود، فافهم هذه الإشارات، وفك رموز هذه العبارات، ولا تطلب الأمر إلا من عينك بعد خروجك من إنيتك، لعلك تفوز بدرجة «أحياء محمد وبهم يروى حقون»^(١)، ويسمح لك الوقت أن تصير من حزبهم، يعني حزب أهل العلم الإلهي كالخضر وموسى والإسكندر وأرسطو، فتكون المراد بموسى وخضره وبالإسكندر والظلمات ونهره"^(٢).

يتضح لنا من ذلك أن الجيلي قد عمل على فك عقال الوجود، وأخرجه عن مطلقيته بالحركة ونفيه للسكون لأنه محال بحقه تعالى. فتجلى في مجاله المختلفة من الأحدية والهوية والإنيَّة وكلها تتضمن الحقائق الإلهية والوجودية، مما يتيح للذات الظهور في مرتبة وجودية مختلفة تظهر من خلالها في أحديتها وفي واحديتها، أي من حيث هي ذات ساذج تبطن فيها حقائق الموجودات جميعها، وكثرتها لا تظهر إلا بظهور مجلى الواحدية والألوهية، لما يقوم من تضمن لهذه الكثرة وأصل لمنشئها، وهي خير دليل على معرفة الذات طالما أن العالم المادي أو عالم الصفات حجاب يحجبها عن المعرفة، ولكن بظهور إنيتها تظهر الصفات على أنها ذوات الموجودات، ويزول معها كل غموض وإبهام، وتزول الإثنية أو الغيرية عن الله، وتصبح حقيقة الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا كثرة، بل هي الوجود المطلق الحق الذي لا وجود فيه لغير الله.

- التنزلات والتجليات:

بعد أن أطلق الجيلي الحركة للوجود المطلق وجعلها ضرورة له لما تتطوي عليه من الصفات كالحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر، وغيرها من

(*) عين الحياة، هي عين ينبع جارية في جانب المغرب عند البلد المسمى بالأزبل المغرب،

(الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٧٨).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٧٩.

الصفات التي تنفي السكون عن الذات لأن السكون عدم، فكانت الموجودات تنزل عن الذات في حركة دائمة، وفي خروج المطلق عن مطلقيته تعينت الموجودات التي هي عبارة عن النسب والإضافات والاعتبارات وما إليها من الأمور التي تعرّى منها الوجود في حال إطلاقه، وفي هذا عودة للقول بوحدة الوجود لانطوائه على وجهي الحقيقة الوجودية الحقي والخقي.

والجديد في مذهب الجيلي أنه لا يقول بالفيض كما هو شأن ابن عربي. ولا يقول بالصدور كما هو شأن الفلاسفة. إنما قال بالتنزلات للتجليات الإلهية عن الذات الصرفة، إظهاراً للقدرة الإلهية في خروجها الذاتي عن مطلقيتها، وإيجاد الموجودات وأعيانها جوداً وكرماً ورحمة لها. فأفاض الوجود عليها من باب تجليّه فيها وظهوره في كل ذرة من ذراتها، ويعرفنا الجيلي بهذه التنزلات وما تقوم عليه من علاقة بين الحق والخلق فيقول: "إن كل ما عدا الوجود البحت والإطلاق فهو تنزل إلهي من أوج الإطلاق إلى حضيض التنفيذ، وأول التنزلات هي الوحدة، وآخرها الإنسان، وبينهما تنزلات لا يسع الوقت لإبرازها لكثرتها، وهي تنزلات كلية، أما التنزلات الجزئية لا نهاية لها"^(١).

ولما كانت الذات لا تُعرف إلا بأسمائها وصفاتها، فإن الشأن الإلهي يقتضي ظهور هذه الأسماء وصفاتها المترتبة عليها، فتتعدد بمقتضى الكمال الإلهي بحيث تظهر كثرة التنزلات بموجب كثرة التجليات الإلهية. ذلك "لأن الأسماء والصفات هي لشؤون الله تعالى في تجلياته، فكل تجلٍ لا بد أن يكون له صفة، وكل صفة لا بد أن يكون لها إسم، فتعددت الأسماء لتعدد الصفات، وتعددت الصفات لتعدد التجليات، وتعددت التجليات لتعدد التنزلات، وتعددت التنزلات لتعدد الشؤون، وتعددت الشؤون لتعدد مقتضيات الكمال، وتعددت مقتضيات الكمال لتعدد المراتب، وتعددت المراتب لتعدد المظاهر، وتعددت المظاهر لتعدد الأسماء، فدار الأمر وأنبهم، وصار أولاً ما كان آخراً"^(٢).

(١) الجيلي، شرح الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩٩.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٧، ص أ.

وتكمن أهمية هذه التنزلات في علاقتها بالوجود والحكم الإلهي لا بترتيبها العددي عند خروج الوجود المطلق عن مطلقيته، لذلك أوردناها بحسب مكانتها المتضمنة في هذا الوجود "فأول التنزلات الذاتية من حيث الوجود والحكم لا من حيث الترتيب والعدد هو التنزل المسمى بالتجلي العمائي، وإليه أشار بعض المحققين بالتجلي العدمي الذي لا يتعلق بعلم ولا يطلق عليه إسم الوجود، وهذا التجلي هو باطن الأحدية، والأحدية هي إسم التنزل الثاني، وهو تجلٌ وجودي ليس للأسماء والصفات فيها ظهور، وكان هذا التجلي ثانياً لأنه وجودي والتجلي الأول عدمي، والعدم هو السابق والوجود هو اللاحق، وإنما سمي التجلي العمائي عدماً لكون الإسم المختص بهذا التجلي معدوماً، فلا يوجد في التعريفات الإلهية لها إسم، وسرّ ذلك لنكتة لا يمكن شرحها بخلاف الأحدية، والأحدية باطن الوحدة، والوحدة باطن الهويّة، والهويّة باطن الإنسيّة، والإنسيّة باطن الواحدية، والواحدية باطن الوجدانية، والوجدانية باطن الفردية، والفردية باطن الفردانية، والفردانية باطن الألوهية، والألوهية باطن الرحمانية والرحمانية باطن الربّيّة، والربّيّة باطن الملكية، والملكية باطن أئمة الأسماء السبعة النفسية، والأسماء النفسية باطن تجليات أسماء الجلال وتجليات أسماء الجلال هي باطن تجليات أسماء الجمال، وتجليات أسماء الكمال باطن تجليات أسماء الأفعال، وكل تجلي من هذه التجليات أنزل مما قبله..."^(١) فهذه التنزلات بترتيبها التنازلية هي مراتب التجليات، أي الموجودات التي ظهر فيها الوجود بكل ما فيه من أمور حقيقة وأمور خلقية، لذا جاءت تنزلات مغايرة في ترتيبها لمراتبه الوجودية، فعلى حين يعتبر التنزل الأول هو التجلي العمائي فإنه يجعل المرتبة الأولى من مراتب الوجود هي مرتبة الذات الإلهية المعبر عنها ببعض وجوهاها بالغيب المطلق، وبغيب الغيب، وبصرافة الذات المقدسة عن سائر النسب والتجليات^(٢).

كذلك الموقف بالنسبة للمراتب الوجودية فهو عكس التنزلات، بحيث اعتبر المرتبة الثانية من مراتب الوجود هي "التنزل الأول المعبر عنها بالتجلي الأول،

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٧، ص. أ - ب.

(٢) الجيلي، مراتب الوجود، ص. ١٢ - ١٣.

وبالأحدية، وبالوجود المطلق... وهذا التجليّ الأحدي هو أيضاً حقيقة الذات الصرف، لكنه أنزل من المرتبة الأولى لأن الوجود متعين فيه للذات، والتجليّ الأحدي العماء الأول يعلو عن مرتبة نسبة الوجود إليها^(١). وقد جعله أول التنزلات الذاتية في كمالته الإلهية، على حين كانت المرتبة الأولى من مراتب الوجود هي مرتبة الذات الإلهية المعبر عنها بغيب الغيب، والتي سماها "بالعماء" في قول رسول الله ﷺ إذ لم يعتبرها من التنزلات بحكم أنها مصدر التنزلات جميعها لصرافتها، وفي خروجها عن مطلقيتها حدثت التنزلات لتجليات أسمائه وصفاته وأفعاله جميعها. وهكذا فقد حصر وجود هذه التجليات بين "أولها وهو التجليّ العمائي العدمي، وآخرها التجليّ الأفعالي العدمي، وبها تمّ ظهور الحق تعالى، فعُرف على قدر ما ظهر، وجُهل على قدر ما بطن، فصفاته ظاهرة، وذاته باطنة، ولأجل هذا فالكل جاهلون بذاته، وليس الكل جاهلين بصفاته إذ بها تعرّف إلى الخواص، وبأفعاله تعرّف إلى العوام، والعوام يعرفون أفعاله، والخواص يعرفون صفاته، والخواص الخواص يعرفون أسماء ذاته"^(٢).

أما المرتبة الثالثة من مراتب الوجود فهي الواحدية وهي التنزل الثاني بعد الأحدية، ويعرفنا بالواحدية ودورها في الوجود "بأنها منها تنشأ الكثرة بداية، وفيها تنعدم الكثرة وتتلاشى نهاية، لأنها ذات قابلة للبطون والظهور... وفيها تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية بالشأن الذاتي لا بشؤونها، فيكون كل واحد منها عين الثاني، ولهذا يسميها المحققون بالعين الثابتة، وبمنشئ السوى، وبحضرة الجمع والوجود وبحضرة الأسماء والصفات"^(٣).

وتتخصر آخر التنزلات في عالم الإمكان حيث تظهر في المرتبة الثانية عشر من مراتب الوجود "فإن التجليات الفعلية آخر التنزلات الإلهية الحقية، والعقل الأول أول التنزلات الإلهية الخلقية، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق والخلق لأنه... لا يطلق عليه اسم العدم ولا الوجود لما فيه من قبول الجهتين. فإذا تعيّن ممكن من عالم

(١) الجبلي، مراتب الوجود، ص ١٤.

(٢) الجبلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٧، ص ب.

(٣) الجبلي، مراتب الوجود، ص ١٥.

نزل وظهر إلى العالم الخلق، وهكذا ما ليس بمتعين فإنه باقٍ على إمكانه، فعالم الإمكان برزخ بين الوجودين...^(١) فالتنزلات على هذا المعنى هي إخراج الممكنات من العالم الإمكانى إلى عالم الخلق، وكل ذلك بمقتضى الإرادة الإلهية والمشئنة الربانية.

ولما كان للتنزلات هذه الوظيفة الدينامية الحركية في إخراج الوجود من عالم السكون والإمكان إلى عالم الحركة والوجود، فما وظيفة التجلي؟ وكيف يتم هذا التجلي؟ وهل يتم إيجاد الموجودات بتجلي الحق في أسمائه وصفاته وذاته أم للتجلي مفهوماً آخر عنده؟

الواقع أن الجيلي يحدد لنا مفهومه للتجلي، حيث يفصل عملية التجلي هذه، وما تتطوي عليه من سرٍّ في إيجاد الخلق على المقتضى الذاتى والصفائى، والذات دائماً في حالة ثبات لا تتغير ولا تتبدل، فهذا التجلي كما يراه الجيلي أول ما يظهر عنه عين المخلوق وذاته، ثم يظهر عنه بقية أحواله، ويوضح لنا ذلك بقوله: "إن للربوبية تجليان، تجلٍ معنوي، وتجلٍ صوري، فالتجلي المعنوي ظهوره في أسمائه وصفاته على ما اقتضاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات، والتجلي الصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهي، وما حواه المخلوق من أنواع النقص، فإذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فإنه على ما هو له من التنزيه، والأمر بين صوري ملحق بالتشبيه، ومعنوي ملحق بالتنزيه، إن ظهر الصوري فالمعنوي مظهر له، وإن ظهر المعنوي فالصوري مظهر له، وقد يغلب حكم أحدهما فيستتر الثاني تحته، فيحكم بالأمر الواحد على حجاب...^(٢)".

ولما كان الجمال الإلهي مصدر تجلي خلقٍ يظهر في العالم المطلق المعبر عنه بالخلق، فإن لهذا التجلي دوره إذن في إيجاد المخلوقات باعتبارها مجالي إلهية. ومما يراه في هذا الشأن أن جمال الحق أيضاً ينقسم إلى جمال معنوي: وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العلى، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه، وصوري:

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص ٢٠.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٣٥.

وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وأنواعه، فهو حسنٌ مطلق إلهي، ظهر في مجال إلهية، فالكل متساوٍ عنده، فالقبيح من العالم كالمليح من العالم باعتبار كونه مجلى من مجالي الجمال الإلهي، ولذلك لم يمزج بين الأصل والفرع لأنهما حقيقة واحدة^(١).

وينبغي الجيلي اختصاص التجلي بجهة من الجهات أو بنسبة من النسب، لأن الوجود المطلق له الشمول والحيطة لكل الموجودات، وأن الله تعالى جامع لكل شيء، وخروجه عن مطلقته لا تفقده شموليته لكل الموجودات، لأنها ليست سوى اعتبارات وإضافات ونسب وتجليات، فهي إذن ليست في ماهية شيء من هذه الاعتبارات، فكان التجلي بذلك في كل جهة وفي كل نسبة دون تمييز "ولهذا لم يطلق عليه إسم المتجلي بجهة من الجهات، ولا بنسبة من النسب، لأنه خلق هذا الوجود على أتم صورة، وأبرز فيه ما تنزه عن الخلقية من صفات على أكمل معنى، فتم الوجود المطلق بين حق وخلق، وبين صورة تنسب إلى الخلق، ومعنى ينسب إلى الحق، وكل واحد من الصور والمعنى بما هو عليه منسوب إلى الله تعالى، فالله هو الجامع، وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾^(٢) فالأرض هنا مرتبة الألوهية لأنها إنما يظهر بتنزل الذات من سماء الصرافة إليها، فتبرز الحقائق الإلهية على ما هي عليه من البطون والظهور، فكانت مرتبة الربوبية، فإنها لا تقبل الخلقية لأن الرب حقيقة العبد، ولأجل هذا سمي الوجود وجوداً مطلقاً، لأنه غير مقيد بنسبة حدوث ولا مقيد بنسبة قدم، فهو وجود مطلق^(٣).

والعالم كما يراه الجيلي ليس سوى تجليات الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، لذلك فإنه تعالى لما أراد معرفة نفسه "نظر إلى حقيقة الحقائق أو الياقوتة البيضاء التي هي أصل الوجود بنظر الكمال، ولما كانت طبيعة الوجود الحادث النقص لا الكمال، فقد ذابت الياقوتة فصارت ماء، ولهذا ظهر النقص في الوجود، وليس فيه شيء يحمل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٥٦ ك.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ١٩، ص ب.

كمال ظهور الحق تعالى إلا هو وحده، لأن حقيقة الحقائق التي هي أصل الوجود لم تحتل نظر الكمال إلا في البطون، فكيف هو الأمر بالنسبة للمخلوق الناتج عنه؟ لهذا يرى بأن كنزية الحق على ما هي عليه من الكمال لأنه على فاعليته كان لا يتغير ولا يتبدل، بل له صفة الثبات على خلاف الخلق، وهذه إشارة إلى سرمدية الحق تعالى، فهو غني عن العالمين وعن الخلق في معرفته، ومن هنا كانت معرفة الخلق له على قدر قوابلها واستعدادها، فإدراك الكمالات الإلهية إذن على قدر وسع القابلية الكونية للعبد، ولذلك قيل "العجز عن درك الإدراك إدراك" فكانت معرفة الله بالله، ومن هنا جاء قوله ﷺ "ما عرفناك حق معرفتك أنت كما أثبتت على نفسك" (١).

فالتجليات بهذا المعنى إذن هي محل لظهور الحق على حسب ما تقتضيه قابليتها من الكمال، والظاهر فيها واحد وهو الله ذو الوجود المطلق، والظهور فيها مختلف باختلاف صور الموجودات وذلك تبعاً لوسع المظهر وضيقه، ولطفه، وكثافته، وفي ذلك يقول: "الموجودات جميعها مرآي متقابلات تتجلى فيها صوره من الأزل إلى الأبد، فيظهر في كل منها بصورة خاصة ويتسمى باسم خاص، فكانت أسماؤه وصفاته متنوعة متعددة لا نهاية لها، وهي غير ذاته من جهة، وعين ذاته من جهة فيقول:

تجلى حبيبي في مرآي جماله	ففي كل مرآي للحبيب طلائع.
فأبرز منه فيه آثار وصفه	فذاكم الآثار ما هو صانع.
فأوصافه والإسم والأثر الذي	هو الكون عين الذات والله جامع
فا ثم من شيء سوى الله في الوري	ولا ثم مسموع ولا ثم سامع (٢).

وفي هذا يتفق مع ابن عربي الذي يرى أن الحق هو المتجلي في صورة كل شيء بحسب استعداد تلك الصور (٣) وعليه فإن الحق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي

(١) الحديث: "ما عرفناك حق معرفتك: تقول الملائكة يوم القيامة سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" الطوسي في اللمع وفيه ضعف.

(٢) الجيلي، النوار العينية، ص ١٥٣، البيت ١٣٥.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص ٢٩٢.

للخلق، فبالحق وجوده، ومن الحق استمراريته، ولولا سريان الحق في الموجودات المتجلى فيها ما كان للعالم وجود، إذ لا معنى للوجود إلا بالإضافة إلى الحق، كما أنه لولا هذا المظهر الأسامي والصفاتي لظل الحق ذلك الكنز المخفي لا يُعرف، حيث أن حقائقه الحقيقية والوجودية مفتقرة كل واحد منها إلى الآخر. ومن هنا كان الكشف عن الكنزية أمراً هاماً بقوله:

ما في الوجود سواكم أظهرتُم أو صنتُم
كان الوجود بكونكم وبكونه قد كنتُم^(١)

وهكذا فإن "كل موجود في اعتباره يوجد فيه ذات الله سبحانه بحكم الاستيلاء، فوجوده تعالى في موجوداته بهذا الحكم من حيث إسمه الرحمن، لأنه رحم المخلوق بظهوره فيه وبإبرازه له من نفسه، وكلا الأمرين واقع فيه"^(٢). كما يرى أن تجلي الأسماء الإلهية على العبد هي بقدر ما أودع الله من نور ذاته، فتجلى إسمه "الرحمن" وإسمه "الله" دليل على مرتبته العلية الكبرى، الشاملة لأوصاف المجد، السارية في جميع الموجودات^(٣)، وهكذا باقي الأسماء حتى يصل إلى إسمه "القيوم" وفي حالة هذا التجلي ينتقل من تجلي الأسماء إلى تجلي الصفات، حيث تكون ذات الحق مصدراً عاماً للوجود، فيعطي الموجود حقيقة وجوده على قدر قابليته للوجود، ومن هنا "فقد كان محتد الموجودات وأصل التعينات... كل صفة من صفات الذات دليل على وجوده المطلق، حيث أن الوجود الحقيقي للذات، وكل ما عداها فليس له الوجود إلا باعتبار تجلي الذات، ومن هنا كان إسمه "المحيي" وصفة "الإحياء" عبارة عن إظهار الصفة الوجودية الإلهية في المظاهر الإمكانية لترجيح جانب الوجود على جانب العدم، فيظهر بظهوره بإحيائه..."^(٤).

وعلى ذلك يمكن القول بأن تجلي الأسماء ليس فقط هو العامل على إيجاد الموجودات، بل إن الموجودات جميعها لم توجد على ما هي عليه إلا بمقتضى الصفات

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول (بولاقي)، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٣.

(٤) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٦، ص أ.

أيضاً، إذ أن صفاته تعالى هي أصل حقائق الموجودات جميعها من حيث أن هذه الموجودات إن هي إلا تجليات هذه الصفات. وكل موجود حقيقة منفردة عن حقيقة أي موجود آخر، فتكون هذه الحقيقة مظهر صفة من صفات الله تعالى، لذا فإن الترابط قائم بين حقيقة الموجودات إذ هي حسب ما تقتضيه حقيقة الإيجاد، فيرى أنه تعالى ما قضى على ذلك الموجود إلا بما اقتضته حقيقته، ولا اقتضت حقيقته إلا ما اقتضت تلك الصفة التي كانت الحقيقة مظهرها^(١). فس على ذلك كل فرد من أفراد الموجودات فإنما هو أثر من صفاته متضادة مختلفة مؤتلفة. ولذلك اختلفت أحوال الموجودات واختلفت بحسب الصفات التي هي مظهرها "فما قضى سبحانه وتعالى على الموجودات إلا بما اقتضته صفاته التي هي عين حقائق تلك الموجودات، فما ظلمها في منحه لها ما لا تقتضيه حقائقها، بل رحمها لأنه خلقها من صفاته، وجعلها مظهراً لها وهو سر سبق الرحمة الغضب"^(٢).

زد على ذلك: إن التجليات لا تقتصر على الأسماء والصفات فقط، بل على المرتبة والظهور بحيث يكون لها في كل منها حكم قضت به الذات المتجلية في الموجودات جميعها، لذلك "فإن التجليات الإلهية على قلوب العباد لها من حيث المرتبة حكم، ومن حيث الظهور حكم. فحكمها من حيث المرتبة عدم الجهل، وعدم الممازجة، وعدم الحلول، وعدم الاتصال، وعدم التشبيه... و حكمها من حيث الظهور ما وقع به التعريف حالة التجلي، فلا يستحيل ظهورها بالجهة والممازجة والحلول والاتحاد والاتصال... لأن الله سبحانه وتعالى يظهر فيما يشاء، فلا يقيد حكم ولا يحصره حد ولا رسم، فيظهر كيف شاء بلا كيفية، ويحتجب كيف شاء وبلا كيفية، فله التنزيه وله التشبيه وله الاختيار..."^(٣). وهو في حديثه عن فكرة التجلي هذه يستند إلى الحديث القدسي عن "الكنز المخفي" فيرى استناداً إليه أن الوجود ليس إلا تجلٍ من تجليات أسماء الحق وصفاته. وهي وجه آخر من وجهي الحقيقة الوجودية والحق أوله.

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٦، ص أ.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٦، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٧، ص ب، ورقة ٨، ص أ.

وعلى هذا، فالإنسان مظهر الحق ذاتاً وصفاتاً، وأسماءً وأفعالاً، لأن كل منها له تجلٍ خاص، والعالم بأجمعه مجموع تجلياته سبحانه وتعالى، ولهذا فهو يُثبت صدق الحديث القدسي عن "الكنز المخفي" بأنه حديث صحيح، وذلك من طريق الكشف، إذ أن الكشف هو الوسيلة التي يعتمد عليها الصوفي المحقق لتسفيه العقل في الوصول إلى كنه الحقيقة فيقول: "إن الله تعالى لما أراد إظهار ذاته بما ليس من أسمائه وصفاته، ولم يكن معه موجود سواه، تجلّى في نفسه لنفسه بتجلّي الغيريّة، فأحدث منه له موجوداً سمّاه بالعلم، كما يحدث أحداً في نفسه لنفسه صورة موجود يحدثها وتحديثه في نفسه على أنها صورة موجود يحدثها وتحديثه في نفسه على أنها سواه مجازاً في ذلك الوقت، وهو في الحقيقة هو عينها، فذلك الحق تعالى، والدليل على ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾^(١) فالعالم كله منه فنقول من حيث المجاز، وإن شئت قلت من حيث اقتضاء المقام...^(٢) فمظهرية الإنسان للحق هي إذن بمقتضى حكم تقدير أن الله ليَعْرِفُ نفسه بنفسه عن طريق إيجاد الخلق.

وجملة القول أن التنزلات جميعها لدى الجيلي هي بمقتضى الحكمة وبمقتضى تقديراته تعالى، فلذلك خصّ كل مرتبة من مراتب الوجود بفئة من الخلق بما لا يتعارض ومرتبة أخرى، حرصاً على إتمام المعرفة الحقية، فالتنزل والحالة هذه كما يراه تنزل عن مرتبة سمّاها خلقاً ليوفّي بها حكم مرتبة أخرى على ما تطلبه الحكمة أو يقتضيه حكم تقديراته، وهكذا تكون معرفة الحق لكل موجود هي بحسب المرتبة التي أبرزه فيها من عينه. وليست هذه الأسماء والصفات سوى واسطة تربط بين الحق والخلق، ويتجلّى بها الحق في الخلق.

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٦ ص ب.

رسم توضيحي لمذهب الجيلي في التنزلات للتجليات عن الحق تعالى

التجلي العمائي (التجلي العدمي)

↓
الأحادية (تجلي وجودي)

↓
الوحدة

↓
الهوية

↓
الإنسية

↓
الواحدية

↓
الوحدانية

↓
الفردية

↓
الفردانية

↓
الألوهية

↓
الرحمانية

↓
الربوبية

↓
الملكوتية

↓
الأسماء السبعة النفسية

↓
تجليات أسماء الجلال

↓
تجليات أسماء الجمال

↓
تجليات أسماء الأفعال

ثانياً: الواحد والكثير:

يبحث الجيلي في هذا الأمر من خلال تصويره للوجود، كما ينظر إلى الكثرة من خلال الوحدة، ولما كان تصويره للوجود تصويراً واحداً، ويرى أن العالم كله هو الله لا غير من حيث هو تجليات أسمائه وصفاته، فكيف يفسر هذه الكثرة المشاهدة فيه؟ لقد تساءل الجيلي نفسه عن سرّ هذه الكثرة الظاهرة في الوجود فقال: "إن كان العالم عينه فما هو هذا التعدد الموجود في العالم وهو واحد سبحانه وتعالى؟ وكيف نقول أنه واحدٌ وهو متعدد؟ وكيف يظهر متعدداً وهو واحد؟ فهذه جملة تساؤلات ساقها الجيلي محاولاً الإجابة عليها بقوله: "إن التعدد الظاهر في الوجود غير منافٍ للوحدانية الإلهية، لأن الوجه الواحد إذا قابلت به مرآتي كثيرة، فإن الواحد يتعدد فيها ولا يتعدد في نفسه، فهو واحدٌ من حيث هو، متعدد من حيث تلك المرآتي، فهذا التعدد الواحدي لواحد غير متعدد"^(١) وقد سبقه جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ) إلى ذلك حين قال: وما الوجه إلا واحداً غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعدداً^(٢).

ويرى الجيلي في الأشعة المنبعثة من قرص الشمس^(*) خير مثال على ذلك لتقريبه إلى الفهم، فهي على كثرتها وتعددتها واحدة المصدر. ويعمد إلى استخدام الصور التشبيهية في شرح ذلك فيقول: "إن نسبة كون الأرواح المتعددة المخلوقة من نور الحق هو نسبة الشعاعات المختلفة المضيئة من شعاع الشمس، ونسبة ما يدّعيه المحققون من وحدة العالم نسبة واحدة الشمس ولو ظهرت في تلك الزجاجات على اختلافهن فهي واحدة لم تتعدد، ولم تتنوع في نفسها ولو تنوعت المظاهر"^(٣). كما يعمد إلى توضيح ذلك أكثر بصورة تشبيهية أخرى تبين حقيقة هذه الوحدة للذات مهما تعددت مظاهرها فيرى أن

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٧، ص أ.

(٢) العطار (فريد الدين)، وحدة الوجود، ص.ص ٤٠٠ - ٤٠١.

(*) لقد وردت هذه الصورة الرمزية لدى أفلوطين في تفكيره الصوفي حيث حاول حل مشكلة الواحد والكثير، مستنداً إلى تشابهه حسية مستمدة من تصورات شعبية وثنية الأصل فمثلاً هو نور وملك وشمس، وذكر أن الموجودات (الكثرة) تصدر عن الواحد بضرب من الإشعاع تماماً كما تفيض الأشعة عن الشمس، (راجع تساعيات أفلوطين، Plotinus, Ennéades).

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٥٩، (صبيح)، ص.ص ٥٤ - ٥٥.

بروزه من ذاته سبحانه وتعالى كبروز الموج من البحر، فتعدد الموج هو بحكم واحدية البحر، فهو كلٌ رغم وجود جزئياته. كما أن تعدد المخلوقات محل ظهوره سبحانه وتعالى بحكم واحديته^(١). وليس الحديث عن الكنزية المخفية المتضمنة للخلق جميعه، والمستهلكة للموجودات في داخلها إلا صورة عن هذه الكثرة المتضمنة في الوحدة، فيتحدث فيها عن مظهرية الإنسان للحق من حيث الذات والأسماء والصفات والأفعال كما أسلفنا، بحيث تبدو الكثرة الكامنة في الذات الواحدة على الرغم من عدم ظهوره في شيء منها للفتاوت في النسبة بينه وبينها "فليس لحقيقة الحقائق في وجودها اختصاص بنسبة من النسب لا إلى ما هو أعلى منها ولا إلى ما هو أدنى منها، وهذه الكثرة المشار إليها بدأت مع حركة الوجود المطلق في خروجه عن مطلقيته، وتنزلاته التي مرّت في مراحل متعددة كالأحدية والهوية والإنية، بإضافة مرحلة الألوهية والواحدية لما تتضمنانه من وجود الكثرة فيهما، فإذا كانت مرتبة الألوهية هي منشأ الكثرة وظهورها، فإن مرتبة الواحدية عنده تتضمن هذه الكثرة قبل منشئها، إذ أن الواحدية هي تجليات الذات في مظاهر متعددة"^(٢) وله شعر في ذلك بقوله فيه:

الواحدية مظهر للذات	تبدو مجمعة لفرق صفاتي
الكل فيها واحد متكرر	فأعجب لكثرة واحد بالذات
هذاك فيها عين ذا وكمثل ما	تياك في حكم الحقيقة آتي
فهي العبارة عن حقيقة كثرة	في وحدة من غير ما أشتاتي
كلٌ بها في حكم كل واحد	فالنفي في ذا الوجه كالإثبات
فرقان ذات الله صورة جمعه	وتعدد الأوصاف كالأيات... ^(٣)

فعن هذه الواحدية إذن "تنشأ الكثرة بداية، وفيها تتعدم الكثرة وتتلاشى نهاية لأنها ذات قابلة للبطون والظهور، فيصدق عليها كل واحد من هاتين النسبتين، ويكون كل واحد فيها عين الثاني، ولهذا يسميها المحققون العين الثابتة به، ومنشأ السوى، وبحضرة

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٥٩، (صبيح)، ص.ص ٥٤ - ٥٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، الجز الأول، (بولاق)، ص ٣١.

الجمع والوجود، وبحضرة الأسماء والصفات^(١). فالواحدية إذن بهذا الاعتبار هي حقيقة الكثرة الكامنة في الوحدة الكاملة، لا تشتتت فيها لأنها عين الذات، وقد تجتمع فيها الأضداد من حيث هي مظاهر تجليات الأسماء والصفات، فكل شيء فيها عين الآخر باعتبار أن الذات عين الصفات لا فرق بينها، ولذلك اعتبر الجيلي "أن الواحدية عبارة عن مجلي، ظهور الذات فيها صفة والصفة فيها ذات، فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف عين الآخر، فالمنتقم فيها عين الله، والله عين المنتقم، والمنتقم عين المُنعم... كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي آثارها، وفي كل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر، ولكن باعتبار التجلي الواحد لا باعتبار إعطاء كل ذي حق حقه، وذلك هو التجلي الذاتي"^(٢). لذلك كان موقف الجيلي الجزم على ردّ الكثرة إلى الوحدة باعتبار أن الموجودات ليست إلا تجليات الذات، وأن الكون ليس إلا مظهراً للواحدية باعتبارها منشأ الكثرة، وهذا روح مذهب في وحدة الوجود فيقول:

فاجزم وقُلْ إن الوجود جميعه	لِلواحدية مظهر الأجلَاء
فالكل منه ظهوره، وبه بدا	وإليه يرجع آخر بـولاء
فالواحد القهار قام بوحدة	في كثرة التعداد والظراء
لا اعتبار بغيره في كـلـما	هو مدرك بمدارك العقلاء
من ظاهر المشهود أو عن باطن	المعقول بالتصريح والإيماء ^(٣)

وعليه فإن الوجود مهما تعددت مظاهره وتجلياته فهو واحدٌ على كثرته، وهذا التعدد يظهر للرائي في مظهر الكثرة والتعدد في الرُتب والأشكال والصور التي هي تجليات الأسماء والصفات، فهي في كل رتبة ظهر فيها تأخذ حكماً يختلف عن حكم رتبة أخرى لاختلاف النسبة فيما تشتمل عليه من الكمال والقرب الإلهي وفيه قوله:

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٣، ص ب.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٣١، (صبيح)، ص ٢٦.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢، ص أ.

ولساير الأشياء من مراتب
ولكل مرتبة من الأشياء ما
والكل في كل لفرد جامع
فالذات واحدة ولكن شأنها
ولها بحسب مراتب ظهرت به
فيه لتظهر ميزة الأشياء
هو وفقها بصفات ذي الأسماء
للכל يحوي ساير الفرقاء
يُثار في رتب الوجود لراء
حكم وظهورها بوفاء^(١)

وبهذا الاعتبار فإن الوجود مطلق لعدم ظهور الكثرة فيه، فهو مجرد عن أي نسبة أو إضافة وفي خروجه عن مطلقته تظهر فيه النسب والإضافات والاعتبارات، وتبدو الكثرة الظاهرة بعد أن كانت مبطنة فيه، "فوجود الذات منفردة من غير تعدد ولا تكثر هو وجود مطلق على الرغم من كثرة ظهوره بحقائق الأسماء والصفات، وذلك من وراء سائر النسب والاعتبارات، وفوق كل النوعوت والإضافات، فهو الواحد بالظهور في التعينات، الكثير بالنوعوت في الشؤون والمجالي المتنوعة ومن هنا فالحق من حيث هو الذات الصرف هو "قيوم" الوجود الذي أفاض على الموجودات بقدر قوابلها من خزائن جوده وكرمه، فأعطاها حقائقها من النقص والكمال"^(٢).

والتوحيد كما نرى هو قوام مذهبه، إذ يفرد الذات عن أي كثرة أو تعدد لأنها عين كل موجود، فهي منزهة عن أي زيادة أو نقصان باعتبارها جوهر فرد مجردة عن العلل والتقييد، فقال:

وَالوَاحِدُ الْفَرْدُ فَمَسْتَعْنِ عَنْ
مَا ذَاكَ إِلَّا لِأَنَّهُ عَيْنِي بِلَا
بَلْ وَحْدَةٍ فِي وَحْدَةٍ أَحَدِيَّةٍ
لَا عَنْ وَجُودٍ سَابِقٍ أَوْ حَادِثٍ
بَلْ حَالَةٌ أَزَلِيَّةٌ كَانَتْ لَنَا
التَّوْحِيدُ وَالتَّفْرِيدُ وَالتَّجْرِيدُ...
شَكِّ وَعَيْنِ سَائِرِ الْمَوْجُودِ.
قَدْ نَزَهْتَ عَنْ كَثْرَةٍ وَمَزِيدٍ.
كَلَّا وَلَا عَنْ مَنْظَرٍ وَشَهْوٍ.
شَأْنًا بَلَا عِلْلَ وَلَا تَقْيِيدٍ^(٣).

وجرياً على طريقته، فإن الجيلي يمثل بالحرف والكلمة للدلالة على وحدة الوجود وتقريب الفهم إليها، وعن كمون الكثرة في هذه الوحدة، فعالم الأمر ينطوي على عالم

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١، ص ب.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ١٠ - ١١.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١، ص أ.

الخلق وكل ما فيه من موجودات، لذلك يرمز بالحروف والكلمات إلى هذا الأمر فقال: "فكل موجود في هذا العالم حرف باعتبار، وكلمة باعتبار، وسورة باعتبار، وفرد منقطع باعتبار، ومركب باعتبار، لأننا إذا نظرنا في كل موجود من غير أن ننظر في وجوها وعوارضها، ولوازمها، وجدناها مجردة عن الكل، فباعتبار تجردها عن الكل سميناها حروفاً... وباعتبار إضافتنا الكل إليها سميناها كلمة... فإذا فهمت هذا فاعلم أن الحق مبدأ الكل ومعاده، وإليه يرجع الأمر كله، وإلى الله المصير... ولا بد أن يكون الكل فيه قبل كونه، إذ ثبت أنه كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه... فعلمه بذاته مستلزم بعلمه بجميع الأشياء، إذ جميع الأشياء كامنة مندرجة كاندراج الشجرة في النواة..."^(١) فكمون الأشياء واندرجها في الذات الإلهية إذن هو دلالة على وجود الموجودات في العلم الإلهي، وبمقتضى الأمر الإلهي يتحول وجود الموجودات من العلم الإلهي إلى العلم العيني أي عالم الشهادة، ذلك أن الذات قديمة، ولها الوجدانية الكاملة. "فالحق عين كل شيء، وهو واحد على تعدد الأشياء"^(٢)، لذا ينتفي القول بتعدد الشخصيات في ذات الله لانفرادها بالوحدة، إنما هو تعدد الاعتبار والنسب بين الذات والمجالي الوجودية الكثيرة التي ظهرت الذات فيها.

فالواحد بهذا المعنى ثابت لا يتغير في ذاته مهما صدرت عنه الكثرة، وذلك لاستحالة التغير في الجوهر، فليس لحدوث الكثرة إذن أي أثر في تغيير الباري عز وجل. وقد سبقه إلى هذا المعنى البطليوسي^(٣) (ت ٥٢١هـ) بقوله "إنه كما أن الواحد لا يتغير عن الواحدانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه، ولم يوجب ذلك تكثراً في ذاته ولا استحالة في جوهره، فكذاك حدوث العالم وكثرته لا

(١) الجيلي، مرآة العارفين، مخطوط، مكتبة الأزهر، (ضمن مجموعة)، ورقة ٩، ص أ.

(٢) الجيلي، سبب الأسباب (أو حقيقة اليقين)، ورقة ٦، ص.ص أ - ب.

(٣) البطليوسي: عبد الله بن محمد بن السيد، من العلماء باللغة والأدب، ولد ونشأ في بطليوس في الأندلس، وانتقل إلى بلنسية فسكنها وتوفي بها. من كتبه "المسائل والأجوبة، خـ. الحدائق، مخطوط في أصول الدين"، (بغية الملتبس، ص ٣٢، SI 7758، Brok.: 1347، قلند العقيان ١٩٣، ابن خلكان ٣٦٥/١، المغرب في حلى المغرب ٣٨٥/١).

توجب تغييرَ البارِي تعالى عن وحدته ولا تكثُرُ في ذاته، تعالى الله عن صفات النقص^(١).

ولما كانت مرتبة الواحدية كما يراها الجيلي تتضمن وجود الكثرة فيها قبل منشئها وظهورها، أي خروجها من العلم الإلهي إلى العلم العيني، فإن مرتبة الألوهية، وهي من مراحل التنزلات الإلهية للوجود المطلق، فإنها تتضمن وجود هذه الكثرة بعد منشئها. فكان أن وُجد بالفعل ما كان متضمناً فيه بالقوة، لأن مرتبة الألوهية من حيث هي مرتبة وجودية تنزلت عن الذات، وفاضت على المراتب الوجودية، فهي تتضمن المعنى الواضح للكثرة المتميزة بعضها عن بعض، وهي تتضمن معنى الظهور، أي ظهور الكثرة التي هي تجليات الأسماء والصفات وتعيناتها في الوجود، وهي تبيين صرافة الذات، وتعطي الحقائق حقيقتها كاملة، فيقول فيها: "مرتبة الألوهية وهي عبارة عن معنى الظهور الصّرف، ذلك هو إعطاء الحقائق حقها من الوجود. في هذه الحضرة يتعين الكثرة، فليس كل من المظاهر عين الثاني كما في الواحدية، بل كل شيء فيها مميز عن الآخر تميزاً كلياً، ومن هنا سُميت منشأ الكثرة الوجودية، وحضرة التعينات الإلهية، وحضرة جمع الجمع، ومجلى الأسماء والصفات، والحضرة الأكملية، ومرتبة المراتب^(٢). ويزيد على ذلك أهمية دور الألوهية، فيجعلها مرتبة جامعة للحقائق الوجودية جميعها. فلا يخرج عنها حكم من أحكامها ولا مرتبة من مراتبها، فلها الشمول والحيطة لما للألوهية من الهيمنة على سائر المراتب كالأحادية والواحدية وغيرها. ومن هنا كان تجلي الألوهية التي أشار إليها بقوله: "إن جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها تسمى الألوهية، وأعني بحقائق الوجود أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحق والخلق... والله إسم لهذه المرتبة، ولا يكون ذلك إلا لذات واجب الوجود... والألوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها ولغيرها، ومن ثمّ مُنِعَ أهل الله تجلي الأحادية ولم يُمنعوا تجلي الألوهية..."^(٣).

(١) البطليوسي (ابن السيد)، كتاب الحقائق، مخطوط، ص ٣٧.

(٢) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٥.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٢٣.

فالألوهية إذن على هذه الحالة هي أعلى مظاهر الذات، ولكل من الحق والخلق فيها ظهور، فظهور الحق في الألوهية يكون في أعلى مرتبة، أما ظهور الخلق فهو على حسب ما يستحقه الخلق من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده، لذلك فإن للألوهية وجهين. ظاهر وباطن، فظاهرها هو الخلق وباطنها هو الحق، وهذا ما أشار إليه في الصورة التشبيهية للثلجية والماء بحيث يمثل كل منها وجهاً من وجوه حقيقة الألوهية فيقول:

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة وأنت بها الماء الذي هو نابع^(١)
فالصورة التشبيهية للثلجية إذن إشارة إلى ظاهر الحق وهو الخلق، والماء باطن فيه، فالثلج هو غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته^(٢). وهكذا فإن الألوهية تجمع في ذاتها الأحكام الحقية والخلقية على حد سواء، خلافاً لغيرها من المراتب التي تقتصر على وجه واحد منها فقط كالرحمانية، فهي تقوم على الجانب الحقي فقط "فالرحمانية إسم لجميع المراتب الحقية، ليس للمراتب الخلقية فيها اشتراك، فهي أخص من الألوهية لانفرادها بما ينفرد به الحق سبحانه وتعالى، والألوهية تجمع الأحكام الحقية والخلقية، فكان العموم للألوهية والخصوص للرحمانية، فالرحمانية أعز من الألوهية لأنها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية وتقدسها عن المراتب الدنية، ليس للذات في مظاهرها مظهر مختص بالمراتب العلية بحكم الجمع إلا المرتبة الرحمانية. فنسبة المرتبة الرحمانية إلى الألوهية نسبة السكرنات إلى القصب.." ^(٣).

ويكمن سرّ الألوهية فيما يراه الجيلي في كل فرد من أفراد الموجودات، وذلك لما يتضمنه كل فرد من أسرار الألوهية بحيث تكون الموجودات جميعها مرآتي متقابلة بعضها لبعض، فتشابه الموجودات المندرجة فيها باعتبارها تعيينات متساوية في وجودها في الألوهية وذلك بسرّيان هذا السر فيها فيقول: "وللألوهية سرّ وهو أن كل فرد من الأشياء التي يطلق عليها إسم الشبيه، قديماً كان أو مُحدثاً، معدوماً كان أو

(١) الجيلي، النواذر العينية، بيت ١٦٤.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص. ٢٨ - ٢٩.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص. ٢٧ - ٢٨.

موجوداً، فهو يحوي بذاته جميع بقية أفراد الأشياء الداخلية تحت هيمنة الألوهية. فمثل الموجودات كمثل مرائي متقابلات يوجد جميعها في كل واحد منها، فإن قلت أن المرائي المتقابلات قد وُجد فيها ما وُجد في الأخرى... ساع بهذا الاعتبار أن تقول: ما حوى كل فرد من أفراد الوجود إلا ما استحقه ذاته لا زائداً على ذلك، وإن قلت باعتبار وجود الجميع في المرائي في كل واحدة أن كل فرد من أفراد الوجود فيه جميع الموجودات جاز لك ذلك^(١).

وجملة القول، فإن ما يراه الجيلي أن الألوهية تكمن فيها الموجودات، فهي مرتكز تعين الكثرة، وقد قال فيها على لسان الألوهية:

كل ما في الوجود غيري فمني	هو ذاتي نوعته باختياري...
كل ما في عوالم من جماد	وتبات وذات روح معاري
صوراً لي تعرضت، وإذا ما	أزلتها لا أزل وهي جاري...
فألوهيتي لذاتي أصل	بل هو الفرع فاعلمي شعاري.
وعليه مؤصل كل فرع	هو أصل لباطني وظهاري...
وإذا ما بدا تجليت فيه	وإذا ما أزيل فهو خماري
فهو تدريبه ولا تراه وإنما	قد تراني ولم تك داري ^(٢) .

وقد يذهب الجيلي إلى أبعد من ذلك فيرى بأن مرتبة الألوهية على ما هي عليه من الوسع فإنها محل للكثرة لجمعها حقائق الوجود بوجهيها في ذاتها، فيراها مرادفة لمعنى الوسع الإلهي الذي يسع الكثرة الوجودية، فيتضمن الموجودات بعد تعينها في عالم الشهادة، "فالله هو الجامع، وإلى ذلك الإشارة بقوله: "إن أرضي واسعة" فالأرض هنا مرتبة الألوهية، لأنها إنما يظهر بتنزل الذات من سماء الصرافة إليها، فتبرز الحقائق الإلهية على ما هي عليه في البطون والظهور..."^(٣). وهذا الحكم الذي يراه الجيلي لمرتبة الألوهية يقتضي جميع الأضداد فيها كالواحدية، لأن الوجود بكماله يدخل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٢٦، (صبيح)، ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٨.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ١٩، ص ب، ورقة ٢٠، ص أ.

فيه المحسوس والمعقول، والموهوم، والخيال، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والقول والفعل، والصورة والمعنى، فكل هذه الصور هي صور جماله اقتضتها أحكام رتبته حين تجلى لها، فيقول مخاطباً:

ولكنها أحكام ربتك اقتضت ألوهية للضد فيها التجامع
تجمعت الأضداد في واحد البها وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع^(١)

وعلى هذا فإن من أسماء الله ما يتضمن الإشارة إلى هذا التكثر والتعدد في الموجودات وأثرها في بسط هذه الكثرة، وإخراجها من العلم إلى الشهادة، فاسمه "الباعث" واسمه "المبدئ" واسمه "الجامع" تتضمن الإشارة إلى ذلك، ففي إسمه الباعث يقول: "إسمه الباعث هو الذي يبسط هذه الكثرة الوجودية من الوحدة الذاتية... فلولا إنبعاث التكثر في الوحدة لما تغيرت النسب، بل ولا ظهر شيء من الأسماء والصفات، ولا من النسب والإضافات لأن الوحدة منافية لجميع ذلك"^(٢).

ولا ينسى الجبلي إبراز دور الإرادة الإلهية وأثرها في إيجاد الكثرة الوجودية، فالكثرة كما يراها لم تصبح في حكم الوجود الفعلي، ولم تنتقل من الوجود الكامن في الذات الإلهية إلا بفعل الإرادة التي شاعت إيجاد العالم وإخراجه من كنزيتته المخفية التي عبّر عنها الجبلي بالياقوتة البيضاء، وهي الأصل الذي يبطن فيه الوجود قبل ظهوره، حيث أشار إلى ذلك بأن الله تعالى كان قبل أن يخلق الخلق في نفسه، وكانت الموجودات مستهلكة فيه، ولم يكن له ظهور في شيء من الوجود، تلك هي الكنزية التي شاء الحق أن يخرجها ليعرف ذاته بها، فكان هذا أصل الوجود جميعه، لذا فإن المراتب المتعددة للذات الإلهية كالواحدية والألوهية والرحمانية وما ترتب عليها من ظهور الكثرة الوجودية وظهور العالم كانت بفعل الإرادة الإلهية التي أرادت ذلك، مع بقاء الواحد في نفسه من غير تعدد، وكذلك الصفات والأسماء مهما تعددت فهي عين الذات، فالمخلوقات جميعها إنما صدرت عن خالق واحد، وهي ليست سوى مظاهر مختلفة لإرادة واحدة هي إرادة الحق الذي من صفاته الخلق، وليس التعدد والتكثر بهذا

(١) الجبلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٦٢.

(٢) الجبلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٣، ص ب.

المعنى سوى أمر اعتباري فقط، إذ أن الواحدية هي مصدر ذلك التكثر لا الأحدية، لأن الأحدية لا تقبل التكثر^(١) حيث أشار الجيلي إلى ذلك بقوله: "فباعتبار الأحدية لا تكثر، وباعتبار التكثر لا أحدية وباعتبار الذات تكثر في أحدية واحدية"^(٢).

وجملة القول أن الجيلي ينفي التعدد والكثرة في الكون، ويردها إلى الوحدة التامة، ويرى أن التعدد في مظاهر الوجود هو تعدد قائم في نفس المعدودات فقط، وليس له وجود حقيقي في نفسه بل يعزو هذا الوجود إلى الوهم، والخيال هو الذي يرسم صورة هذا التعدد، ولكنه في حقيقة أمره وجود واحد لا تعدد فيه، ولا تجزؤ، ولا انقسام، ولا تبعض في الذات، بل هي واحدة، وقد سرى ظهورها في الموجودات، كما ظهر كمالها في كل جزء من أجزاء الموجودات، وذلك بمقتضى المشيئة الإلهية ورحمة لها. فاش بهذا الاعتبار واحد العدد، أحديّ الذات، لا يخالطه كثرة، ولا يمازجه شيء، لذلك لم يوجد الأعيان لذاته لأنه غني عن العالمين وإنما أوجد الموجودات جميعها لذاتها لا له، فوجدت على ما هي عليه من الأحوال والأزمان، وهي واحدة فيما وجدت عليه جميعها لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(٣)^(٤).

وقد كشف الجيلي عن حقيقة أمر هذه الوحدة ونفي الكثرة والتعدد عنها، أن معرفته بها معرفة ذوقية شهودية حصلت له في حال تجلي الحق له فقال: "والكثرة في نفس المعدودات، وهذا الأمر قد حصل لنا في وقت لم يختل علينا فيه شيء، فكان الأمر في الكثرة واحداً عندما غاب ولا زال، وهكذا يشهده كل من ذاق هذا"^(٥).

- صلة الله بالعالم عند الجيلي:

إن ما ذهب إليه الجيلي من القول بالتنزلات والتجليات ومراتبها الوجودية له أثره في إظهار نظام العالم، فهو يهدف من ذلك إلى إظهار العلاقة القائمة بين الله

Izutsu: The Concept Reality of Existence, Tokyo, 1971, P. 30.

(١)

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٣، ص أ.

(٢)

(٣) سورة القمر، الآية: ٥٠ ك.

(٣)

(٤) الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٢.

(٤)

(٥) المصدر السابق، ص ١٢.

(٥)

والعالم وصلته به، ويرى أن إعطاء الموجودات مراتب وجودية هو أمر اعتباري فقط وذلك كي ينتظم الوجود بتسلسلها وترتيبها، وهو في الواقع يهدف من وراء ذلك إلى تنظيم العلاقة بين الحق والخلق، حيث أن النظام الكوني يقوم على الانسجام والتناسق بين الحق والخلق، أو بين الله والعالم. ولكن ما طبيعة هذه العلاقة القائمة في الوجود؟

إن العلاقة القائمة بين الله والعالم كما يحددها الجيلي هي علاقة إيجاد ورحمة. إذ أن من خصائص المرتبة الرحمانية الرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية والخلقية على حد سواء، فكان بذلك أن رحم الله الموجودات فأوجدتها من وجود علمي إلى وجود عيني في عالم الشهادة، فكانت الرحمة بذلك عامة في الخلق من الحق، "فإنه بظهوره في المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية، فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات من الحضرة الرحمانية، فأول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد العالم من نفسه، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾^(١) فكان الوجود بذلك رحمة من الله للموجودات جميعها لافتقارها في وجودها إلى خالق مبدع يوجدها، فهي ممكنة الوجود، لا وجود لها بنفسها، بل بقوة خارجية عنها، فهي إذن موجودة بالقوة في العلم الإلهي. وهذه الموجودات هي مجموع العالم. فالعالم بأسره إذن مفتقر في إيجادها إلى قوة توجده وهي الله.

كذلك يرى الجيلي أن الهدف من هذا الخلق هو النظام المحكم في الكون، أي تنظيم العلاقة بين الحق والخلق، فهو وإن كان قد خلق الخلق ليُعرف، فقد جعله كاملاً لظهوره فيه، وذاته تعالى كاملة لا نقص فيها، فيقول: "الحمد لله الذي أحب وجود العالم لمعرفته، وخلق الموجودات على أكمل نظام بحكمته، فجعل كل شيء كاملاً راجعاً إلى صفته، لظهوره في كل موجود على حسب ما اقتضاه ذلك الموجود بقابليته، فالظاهر واحد، والظهور مختلف لوسع المظهر وضيقة، ولطفه وكثافته، وكل مظهر له محدث ظهوري من ذات الحق أو نعتة، وذلك المحدث عبارة عن معنى من معاني كمالات الواجب بذاته وصفته، فالموجودات منتظمة المعاني على حسب مقتضى أسمائه

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٢.

وصفاته التي بحسبها يكون توجيه إرادته وقدرته في الظهور الوجودي عند التكوين بكلمته...»^(١).

ولما كان الله مصدر كل وجود، فالكل مفتقر إليه، ومنه يُستمد كل وجود، فهو الظاهر في كل موجود، ويتعلق به أمر كل مفعول لأنه هو الفاعل على الحقيقة فيقول: "إن كل متعلق اسم فاعل بشيء لا يتعلق إلا عن افتقار إليه لظهور آثاره فيه كالأسماء، وكل متعلق به اسم مفعول فلا يتعلق به من حيث فقره إليه، إنه لا بقاء له في عينه دونه إذ به يكون ومنه يُستمد، كما أن الفاعل يحتاج إلى المفعول لبقاء حكمه عليه، فإنه دونه لا يتعين فعلاً ولا تقديرًا، والأسماء كالإمكان والنسب في الفاعل. والمفعول كالأن للفاعل المحسوس والقوى التي فيه لإدراك الأمور لا بد منها، فترتب العالم ترتيباً عقلياً حكيماً إرادياً، ولو أراد أشياء لشاء، ولكن لا يشاء إلا ما وقع، ولا تبديل لكلمات الله، ولا تبديل لخلق الله إلا من الله لا من العالم. وما كل ممكن واقع، ولذلك لا يثبت الإمكان مطلقاً من غير تفييد، ويثبت الواجب والمحال، فما ثمَّ إلا هذا"^(٢).

وتشمل هذه المعرفة كما يرى الجيلي كل ما هو معقول بين السماء والأرض، وما هو محسوس ذو جسم طبيعي، لأنها متعلقة بالأمر الإلهي حيث يقول: "ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض مما يتعلق بالعالم من حيث ما هو معقول إلى الأرض، وما يتعلق بالعالم من حيث ما هو محسوس ذو جسم طبيعي، وعنصري، وينفرع ما يتعلق بالعالم المحسوس الطبيعي العنصري من حيث عينه، ولا يتناهي، ولا تحصى هذه التعلقات والتفرعات"^(٣).

هكذا اقتضت المعرفة أن تكشف الذات الإلهية بهذا المعنى عن الكنزية المخفية، فما انكشف لها سوى تجليات الحق عندما أراد معرفة نفسه، ولم تستطع الموجودات معرفته لعدم النسبة بينها وبينه، فأوجد لذلك واسطة بينهما هي "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل" وبواسطتها تعرّف إلى الخلق، "فالله تعالى عندما أراد أن

(١) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٦.

(٢) الجيلي، أمهات المعارف، ورقة ٢ - ٣.

(٣) المصدر السابق، ورقة ١ - ٢.

يظهر من تلك الكنزية المخفية، وأحب أن يخلق هذا العالم الكوني لمعرفته كما ورد في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً..." الحديث. وكانت الموجودات في ذلك التجلي الأزلي موجودة في علمه أعياناً ثابتة... والمحبة مقتضية لظهوره حتى يعرفوه، فخلق من تلك المحبة حبيباً اختصه لتجليات ذاته، وخلق العالم من ذلك الحبيب لتصح النسبة بينه وبين العالم فيعرفوه بتلك النسبة^(١).

والعالم من حيث هو مجلى للحق فهو مخلوق على صورته، مرتبط به ارتباط خلق بحق من حيث هما وجهي الحقيقة الوجودية، لذا نرى الجيلي يرمز إلى هذه العلاقة القائمة بين الحق والخلق، وما تتطوي عليه من فعل لخلق والإيجاد والإبداع بأنها علاقة قائمة على حب المعرفة للذات فقال: "ألا ترى أن الحق سبحانه وتعالى لما أراد ظهوره من علمه بالعين خلق العالم وصوره على صورته في حضرة الأين. ثم تجلّى على العالم بأسمائه وصفاته، فعرفه كل ذي سمع وعين، فالمعرفة نتيجة التناكح المعنوي، أي دخول حكم الأسماء الإلهية والصفات الربانية في حقائق العالم، فكان العالم مخلوقاً منه كما خلقت حواء من آدم. ومحمد ﷺ نتيجة التناكح الصوري الآدمي الحوائي، فأدم سرّ العالم، ومحمد ﷺ سر آدم.. وهي المعرفة التي خلق الله العالم لأجلها في الوجود"^(٢).

ولا تقتصر العلاقة بين الله والعالم على الموجودات العاقلة فقط، فله صلة بكل ما وُجد من عالم معقول، وعالم محسوس، فالله هو مبدأ ظهور الحياة لكل الأحياء، إنما تختلف الموجودات في الحصول عليها. ورغم "أن حياة الله في الخلق واحدة تامة، لكنهم متفاوتون فيها، فمنهم من ظهرت الحياة فيها على صورتها التامة، وهو الإنسان الكامل، فإنه موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا مجازياً ولا إضافياً قريبه، فهو الحيّ التام الحياة"^(٣) على حين أن ظهور الحياة في باقي الموجودات غير تام، فيكون وجودها لغيرها لا لنفسها كالنبات وغيره ومنهم من ظهرت الحياة فيه على صورة غير تامة

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٤، ص ب.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٧.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٢.

كالإنسان الحيوان والملك والجن "فما في الوجود إلا من هو حي بحياة تامة، لأن الحياة التامة عين واحدة لا سبيل إلى نقص فيها ولا انقسام لاستحالة تجزئ الجوهر الفرد"(*)، فالحياة جوهر فرد موجود بكماله لنفسه في كل شيء، فشيئية الشيء هي حياته وهو حياة الله التي قامت الأشياء بها" (١).

فالحياة الوجودية إذن ناشئة عن سريان الحقيقة الإلهية في جميع الموجودات، فهي تقوم بها لأنها حياة قديمة غير محدثة بخلاف الحياة الوجودية إذ "أن حياتها محدثة بالنسبة إليها، قديمة بالنسبة إلى الله لأنها حياته، وحياته صفته، وصفته ملحقة به" (٢) لذلك ينفي الجيلي الوجود الجزئي، ويثبت الوجود الكلي وهو الله فيقول: "ومتى أردت أن تتعل ذلك فانظر إلى حياتك وتقيدها بك، فإنك لا تجد إلا روحاً مختصاً بك، وذلك هو الروح المحدث، ومتى رفعت النظر عن حياتك من حيث اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت، وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات، علمت أنها الحياة الحق، الله، التي قام بها العالم، وتلك هي الحياة القديمة الإلهية". (٣) وكل ذلك لا يتم إلا بإرادة وتقدير من الله حيث يرى أن إبراز الخلق من عالم الغيب إلى عالم الشهادة مرتين بأمر الله، فهو الذي يعطي الحقائق حقها من الوجود أو يمسك عليها ذلك الوجود، "فالحق سبحانه وتعالى في إبرازه لخلقه من عالم الغيب إلى عالم الشهادة يريد أولاً، ثم تبرزه القدرة، فالإرادة مقابلة للحركة الإرادية التي في نفس المتكلم، والقدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر إلى الشفة

(*) الجوهر ذات قابلة للاتصال غير قابلة للافتراق. ولهذا كان الجوهر نهاية أمر الأجسام في الافتراق والهلاك. فهلاك المركب انبساطه وتحليل أجزائه حتى يصير كل جوهر مفرداً. والجوهر قبل التركيب يسمى الجوهر الفرد، وبعد التركيب الجوهر المركب. وبعد انحلال التركيب وهو انبساطه سمي الجوهر البسيط والجزء الذي لا يتجزئ، ولا يصح ذكر الجزء بغير اعتبار الكل، وبعد الانحلال فالكل معتبر وهو المركب الذي قد انحل، (مراتب الوجود، ص ٢٨).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص. ص ٥١ - ٥٢.

لإبرازها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وتكوين المخلوق مقابل لتكوين الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم، فسبحان من جعل الإنسان نسخة له كاملة^(١). وعليه، فإن الحياة الإلهية هي أصل الوجود، "إذ أنها عبارة عن الوجود الساري المطلق في جميع الموجودات التي بها صحّ ظهور الحق والخلق"^(٢).

كذلك فإن الهوية الإلهية لها السريان في كل ما تجلّى فيه الحق من الصور الجسمانية والروحانية والعقلية، فينتج عن ذلك أن كل ما يتجلّى للعبد من الصور المذكورة يقول أنا الله، فهو الحق سارية فيه لأن لها السريان في جميع الموجودات وأن للحق في كل موجود وجهاً خاصاً منه، كما يتمثل ذلك في الخطاب والنداء لموسى من الشجرة. بل إن له الظهور في كل ذرة من ذرات الوجود، وسرّ ذلك أنه تعالى خلق العالم من نفسه، وهو لا يتجزأ، فكل شيء من العالم هو بكماله، وإسم الخلقية على ذلك الشيء بحكم العارية لا الأوصاف الإلهية هي التي تكون بحكم العارية على العبد^(٣) وأشار إلى ذلك بقوله:

أعارته طرفاً رآها به فكان البصير لها طرفها^(٤)

فالعارية في الأشياء ليست إلا نسبة الوجود الخلقى إليها، وأن الوجود الحقي لها أصل. فأعار الحق حقائقه إسم الخلقية لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد، فكان بذلك هيولى العالم^(٥).

فالسريان الإلهي إذن هو الأصل في إيجاد الموجودات جميعها، ولولاه لما كان للعالم وجود بحال من الأحوال، فالعلاقة قائمة بفعل هذا السريان لشدة ارتباط الخلق بالحق "وكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق سبحانه وتعالى، وحياته بحياة الحق تعالى، فحركة الأشياء إنما هي بوجود الحق تعالى وهذا سرّ قوله «وهو

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، ص ٥٩.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٦، ص ب.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٢.

معهم أينما كنتم^(١) لأن معية الحق لازمة لوجودنا لأنها عين وجودنا، وعند المحققين أن معية الحق للخلق بالذات، وعند الشرعيين أن معيته بالعلم... وإذا عرفت ذلك عرفت سريان وجود الحق تعالى في الأشياء...^(٢).

والعلاقة بين الحق والخلق لا تقتصر فقط على الخلق والإيجاد بل يرى الجيلي أن للإنسان علاقة خاصة مع الحق لتحقيقه بالصفات الكمالية الإلهية أيضاً، وهي علاقة تقوم على المشاركة لأنه "خلق آدم على صورته"^(٣)، فالخلق إذن صورة الحق، بل هو مرآة ينعكس عليها وجوده، إذ أن الحق مرآة الخلق، والخلق بدورهم مرآة للحق، ولذلك جعله الجيلي مقابلاً للحق في كل صفة من صفاته، فيقول: "إن الإنسان لما كان مخلوقاً من ذات الله تعالى كان حقيقة الكمالات من حيث الذات والمرتبة على وجه الأصالة لا على سبيل التبعية والتربع، فهو يقابل الذات بذاته والهوية بهويته، والواحدية بواحديته، ويقابل الألوهية بما هو عليه من جميع صفات الكمالات الذاتية، ويقابل الأسماء النفسية بحياة، وعلماً بعلم، وقدرة بقدرة... كل ذلك على سبيل الملك والمرتبة الذاتية لا بنسبة إضافية ولا باعتبارات حكمية، بل أمر وجودي لما هو عليه الحقيقة الوجودية"^(٤) فيكون الإنسان والحالة هذه أقرب المخلوقات إلى الله لتحقيقه بالصفات الكمالية حتى ليصح فيه القول "إنه انعكاس صورته على مرآة الوجود" حيث يتحقق بالقرب فيكون في أقرب منزلة بين الذات والصفات. ويطلعنا الجيلي على درجات القرب التي يتحقق بها العبد في كشف صوفي تحقق به هو في وصفه للحضرة المفاوضية وهي من الحضرات القدسية فيقول: "حضرة المفاوضية فيها يقال للعبد أنت منا بمنزلة الذات من الصفات، ويقول للعبد، أنت مني بمنزلة الروح من الجسد.. بل بمنزلة النور من العين... بل بمنزلة الجسد من الروح والعين من نور الباصرة.. بل بمنزلتي منك.. أنت مني بما أنا منك"^(٥).

(١) سورة الحديد، الآية: ٤ م.

(٢) الجيلي، لوامع البرق، ورقة ٢٢، ص أ.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٨، ص ب.

(٥) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٠، ص ب.

ولكن ما مصير العالم لو احتجب الحق ورفع رحمته عن العالم؟ وما الحكمة من بقاء الرحمة تظلل الوجود بأجمعه؟

يجيبنا الجيلي على هذه التساؤلات بقوله: "إن الخلق موجود بوجود الحق، وإلاّ فلو احتجب الحق عن العالم لكان فيه فناؤه الحكمي دفعة واحدة، لكن الحكمة شاءت عدم الفناء، فكان عدم الاحتجاب لطف بالعالم ورحمة به"^(١). وعليه يمكننا القول أن العالم بما فيه، ليس له وجود إلاّ بنظر الحق إليه وعنايته به، فهو حجاب، والعالم قائم به وهو في عالم الذرّ، كذلك بعدّ الخلق لا وجود له إلاّ بنظر الله تعالى إليه ورحمته، لذا "قلو رفع نظره عن العالم لفني بأجمعه..."^(٢) إذن فعدم احتجابه من هذا الوجه لطف بالعالم ورحمة به. ويرى من وجه آخر أن احتجابه عن العالم هو سبب ظهور العالم وذلك استناداً للحديث الشريف "أنّ الله سبعين ألف حجاب من نور" وهي الأسماء الثبوتية، وظلمة وهي الأسماء السلبية "لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه"^(٣) وهي أنوار التنزيه الذاتي، كل ما أدركه بصره، فمن هذا الوجه احتجابه عن العالم لطف ورحمة. فشدة ظهوره بالأسماء سبب بطونه بالذات"^(٤). ولما كانت الكثرة الوجودية تعبيراً عن تجليات الأسماء والصفات الإلهية، فاحتجابه عن هذه الكثرة فيه إفناء للعالم لأن الكثرة مردّها إلى الوحدة ولذلك يرى أن "شدة ظهور الحق إنما هو تعيّن بالكثرات، وذلك عين خفاء الوحدة، فلو احتجب عن العالم بهذا الوجه لفني العالم لأنه عين الكثرة، ولو لم يحتجب من حيث الوحدة بالكثرة لنفي العالم أيضاً فالوحدة حجاب الكثرة والكثرة حجاب الوحدة"^(٥).

وهكذا ينتهي الجيلي إلى ما انتهى إليه غيره من أصحاب وحدة الوجود بإثبات الوحدة بين الحق والخلق، وأن العلاقة بينهما هي علاقة خلق وإيجاد من تلك الياقوتة

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص.ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) الجيلي، الكهف والرقيم، ورقة ١٠، ص ب.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) الجيلي، شرح الإسفار، ص ٤٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٥.

البيضاء(*) التي هي أصل الوجود، حيث كان الحق قبل أن يخلق الخلق في ياقوته البيضاء^(١). وأن هذه العلاقة قائمة على المحبة للسريان الإلهي في الموجودات حيث أن الرحمة هي العامل الأساسي لهذا الوجود، وأن العالم ليس له وجود حقيقي إنما هو وجود متوهم يرسمه الخيال فقط^(٢) وهو بحكم العارية لأن الموجودات ليست إلا تجليات الأسماء والصفات التي تشكل وجود العالم المتكثر ولكنها جميعها تعود إلى المبدأ الواحد "الله" الحق الذي أوجد كل شيء. فإذا كان هذا هو شأن الخلق، فما مصدره؟ وهل يقول الجيلي بالخلق من العدم أم بواسطة؟

- قضية الخلق: هل هي من العدم أم بواسطة؟

تحتل هذه القضية ركناً هاماً في مذهب الجيلي، بالرغم مما هي عليه من خلاف بينه وبين غيره من أصحاب نظرية وحدة الوجود، ممن قالوا بالفيض وأنكروا الخلق، إذ أن أصل النظرية عندهم بلا جدال هو الانبثاق أو الصدور أو الفيض، وهذا جميعه ينفي فكرة الخلق من عدم، فإذا كان هذا واقع الحال لدى هؤلاء، فإن الجيلي بدوره لم يُنكر فكرة الخلق بالطريقة التي ارتأها أصحاب هذه النظرية حيث قال هو بالتنزلات والتجليات، وكيفية إيجاد الخلق عن الحق بهذه الطريقة، إلا أن ما ينفرد به الجيلي عن الآخرين هو قوله "بالخلق من العدم" إذ أنه يرى أن المصدر الذي صدر عنه التزل والتجلي من بعده هو "العدم" فينتفي بذلك أي وجود سابق للموجودات، فلا وجود لها إلا من "العدم المحض" وذلك بالقدرة الإلهية التي رتبت قضية الخلق وأوجدته على الصورة التي أرادتها. وبالشكل الذي اختارته، وفي هذا إقرار من الجيلي بالقدرة الإلهية على الخلق والإبداع وإبراز الموجودات على النحو الذي وجدت عليه، وذلك بقوة ذاتية محركة لذاتها بذاتها في ذاتها لإخراج الكنز المخفي دون وساطة أي شيء خارج عنها، بل هي قوة ذاتية كامنة في الذات الإلهية، وهذه لا تكون إلا الله وحده. فهو

(*) تُعرف الياقوتة البيضاء بحقيقة الحقائق، وقد ورد الحديث عنها أن الحق سبحانه وتعالى كان

قبل أن يخلق الخلق في ياقوته البيضاء التي ذابت وصارت ماء لشدة عظمتها وظهوره فيها.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٢.

مصدر الوجود، ومُنشئ الأكوان، فليس من المحال إذن أن يخلق ما يشاء، ويبرز من العدم إلى الوجود ما ليس له وجود من قبل، إذ أنه من شأن القوة الذاتية أن تبرز المعلومات من علمه الغيبي إلى علمه العيني الشهادي، فيكون الإيجاد والحالة هذه على المقتضى العلمي الحكمي. فالعالم العيني ليس إلّا مجلى هذه المعلومات وإبراز أعيانها الموجودة في العدم، لأنه تعالى قد علمها موجودة في علمه من عدم. ويحدد الجيلي مفهوم هذه القدرة الذاتية الموجدة للموجودات من العدم فيقول فيها: "القدرة قوة ذاتية لا تكون إلّا لله، وشأنها إبراز المعلومات إلى العالم العيني على المقتضى العلمي، فهو مجلى تجلّي أي مُظهر أعيان معلوماته الموجودة من العدم لأنه يعلمها موجودة من عدم في علمه، فالقدرة هي القوة البارزة للموجودات من العدم، وهي صفة نفسية، بها ظهرت الربوبية، وهي أعني القدرة عين هذه القدرة الموجودة فينا، فنسبتها إلينا تسمى قدرة حادثّة، ونسبتها إلى الله تعالى تسمى قدرة قديمة، والقدرة في نسبتها إلينا عاجزة عن الاختراعات، وهي بعينها في نسبتها إلى الله تخرع الأشياء وتبرزها من كتم العدم إلى شهود الوجود"^(١).

وقد أوضح أحد شراحه معقبا على قوله بالخلق من العدم مستندا إلى قوله ﷻ "كان الله ولا شيء معه" فكل شيء ممحوّ بنور ذاته، لهذا فقد صحّ ما قاله المحقق الخوთ سيدي عبد الكريم الجيلي "من أن القدرة إيجاد المعدم عينا وعلماً". لأنه رضى الله عنه فسرّ القدرة بأنها قوة ذاتية لا تكون إلّا لله، والقوة الذاتية لا تدخل تحت قوة العلم، ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ أُمِيتَ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَذْكُوراً﴾^(٢) فلو كان معلوماً لكان مذكوراً، فحكم الذات بمقتضى الإطلاق سابق لرتبته على التعيين العلمي والعيني، حيث أن له القبلية في ذاته علماً وعيناً كما قال الله تعالى ﴿لِلَّهِ الْأُمُورُ مِنْ قَبْلُ وَهُوَ مِنَ بَعْدِ﴾^(٣) وقبليته تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالوجود من عدم علماً وعيناً، فوجود المخلوقات على هذا من "عدم محض" إلى علم لا سبيل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاقي)، ص ٥٧.

(٢) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٣) سورة الروم، الآية: ٤ ك.

إلى غير هذا... وقد جعل الجيلي وجود الحق أصلاً ووجود الخلق فرعاً، والأمر من حيث الوجود كذلك، وأما من جهة العدم فالأصلالة للخلق لا للحق، والذات الغنية عن العالمين لا تتميز بالنسبة إليها لعدم وجود أو لوجود على عدم قال الله تعالى ﴿يَمَعُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْهُ وَمَعَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، وعلى ذلك فهو تعالى يعلم نفسه من حيث أن نفسه أم الكتاب الجامع للعلوم والوجود، فالوجود عين العدم، ومن عدم هو عين الوجود^(٢) ولما كان الحق يتميز عن الخلق بقدرته على إيجاد الخلق من العدم، فإن الجيلي يعرض لهذه القدرة الكامنة فيه من حيث هي صفة نفسية لا صفة فعلية، لأن صفاته النفسية عين ذاته، بها ظهرت مراتبه فكان بذلك ظهور مرتبة الربوبية، فيقول منبهاً على أهميته "فافهم ذلك فإنه سرٌ جليل لا يصلح كشفه إلا للذاتيين من أهل الله تعالى"^(٣).

و يختلف الجيلي في مفهومه لفكرة الخلق من العدم عن ابن عربي الذي يرى أن الله أوجد العالم من وجود لا ندركه إلى وجود ندركه^(٤)، وأن هذا القول لا سند عقلي يؤيده لما فيه من تعطيل القدرة الإلهية على الخلق إذ يقول : "وهذا الكلام وإن كان له من العقل وجه يستند إليه على ضعف، فأنا أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدم وإيرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض"^(٥) فيكون الأمر كما يراه الجيلي بأن القول بالخلق من العدم واجب بحق الله، لأنه على كل شيء قدير، فله القدرة على الاختراع والتكوين، وربما كان هنا متأثراً بفكرة الحلاج عن الخلق من العدم، إذ يرى أن الله خلق من العدم صورة لنفسه، وجملها بأسمائه وصفاته، وهذه الصورة الإلهية هي آدم، به وفيه تجلّى الله^(٦). على حين نرى أن ابن سبّيعين (ت ٦٦٩هـ)

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩ م.

(٢) البيطار (بهاء الدين)، تكملة النفحات الأقدسية، ط دمشق، ١٣٥٠هـ/١٩٣١م، ص.ص ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولا)، ص ٥٧.

(٤) البيطار (بهاء الدين)، المصدر السابق، ١٣٥٠هـ/١٩٣١م، ص ١٨.

(٥) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٦) Nicholson, studies in islamic mysticism, p. 31. ترجمة نور الدين شريعة، مخطوط لم

ينشر. (النظر في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص ٨٥).

لا يميل إلى القول بالعدم، وإنما يتصور الوجود فيضاً الموجودات عن الله فيضاً مستمراً لا ينقطع، لذا فهو يقول في تفسيره لوجود الموجودات بالفيض الإلهي المستمر ولا يقول بالخلق من العدم لأنه ينكر العدم، ولفظ الخلق عنده مرادف للفيض، ولكن كيف تترادف لفظة الخلق مع الفيض عنده إذ أن الذي يقول بالفيض ينتهي إلى القول بقدم العالم، والذي يقول بالخلق يعتبر أن العالم محدث، وهو في هذا يتفق مع ابن عربي في قوله أن الأشياء لم تخلق من العدم، وهو وجه الخلاف مع الجيلي الذي يثبت العدم ويقول بأن وجود الأشياء من العدم المحض^(١)؟

ومما نلاحظه أن في قول الجيلي بالخلق من العدم فيه شيء من الخروج على مدرسة ابن عربي، وربما كان هذا الخروج في الشكل دون المضمون، لأن الجيلي لم يحدد معنى العدم تحديداً دقيقاً، ولكنه ربط فكرة "الخلق" بكلمة "العدم" دون الوقوف عند المفهوم الخاص للعدم. ولعله قصد بذلك مرتبة وجودية تُردّ إليها فكرة الخلق. وربما كان تأويله للآية الكريمة ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾^(٢) بما يتفق وفكرته عن العدم فيقول: "اتفقت العلماء على أن "هل" في هذا الموضع بمعنى "قد" يعني قد أتى على الإنسان حين من الدهر، والدهر هو "الله" والحين "تجلّ من تجلياته" لم يكن شيئاً مذكوراً، فلا وجود له في ذلك التجلي، لا من حيث الوجود العيني ولا من حيث الوجود العلمي، لأنه لم يكن مذكوراً فلم يكن معلوماً"^(٣) فيتضح لنا من موقف الجيلي هذا أنه يريد إظهار دور الإرادة والقدرة الإلهية، وعدم تعطيلهما في إيجاد الخلق، لذلك يعمد إلى التنزيه، فينزه الحق عن إلحاق أي ضعف به، بل يظهر ما فيه من قوة قائمة بنفسها مغايرة لقوة الخلق، فقال: "فأنا أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدم وإيرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض"^(٤).

وقد ربط الجيلي بين وجود الموجودات وعلم الله بها، فعلمه لنفسه ولمخلوقاته علم واحد، فلا يوجد علم قديم للذات وعلم محدث للموجودات، إنما يعلم بعلم واحد. أما

(١) النفقازاني (أبو الوفا): عبد الحق بن سبعين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ١٦٤.

(٢) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٣) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٦٠.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧.

من حيث قَدَمه فعلمه لنفسه قديم، ومن حيث حدوث الموجودات فعلمه له محدث فقال في ذلك: "إن علم الحق سبحانه وتعالى لنفسه وعلمه لمخلوقاته علم واحد، فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لكنها غير قديمة بقدمه لأنه يعلم مخلوقاته بالحدث، فهي في علمه محدثة الحكم في نفسها، مسبقة بالعدم في عينها، وعلمه قديم غير مسبوق بالعدم"^(١).

كذلك الأمر بالنسبة لوجود هذه المخلوقات بعد علمه بها، فإنها تخضع خضوعاً كلياً للقدرة الإلهية في خروجها من العدم، وتمر في مراحل تطور كي يتحقق وجودها العيني بعد وجودها في العلم الإلهي، ولا يتم هذا الإيجاد بطريق الصدفة أو بحركة ذاتية، إنما بفعل القدرة الإلهية التي يحاول الجيلي إثبات فعلها نظراً لما لها من أثر في إيجاد المخلوقات. إذ أنه في كل المراحل التي تجتازها دلالة على عجزها واحتياجها إلى الإيجاد بفعل قوة خارجية عنها فيقول: "وقولنا حكم الوجود له قبل حكم الوجود لها، فإن القبلية هنا حكمية أصلية لا زمانية، لأنه سبحانه وتعالى له الوجود الأول لاستقلاله بنفسه، والمخلوقات لها الوجود الثاني لاحتياجها إليه، فالمخلوقات معدومة في وجوده الأول، فهو سبحانه أوجدها من العدم المحض في علمه اختراعاً إلهياً، ثم أبرزها من العالم العلمي إلى العالم العيني بقدرته وإيجاده للمخلوقات إيجاداً من العدم إلى العلم إلى العين، لا سبيل إلى غير هذا"^(٢). وحجته في ذلك أن العدم ليس أمراً زائداً على ذات المعدوم حتى يقوم به كما هو الحال بالنسبة لقيام الصفة بالموصوف، فهذه الفكرة إذن أسبق من الوجود العلمي والشهادي، وفي ذلك قوله: "ونظرنا في أنفسنا فوجدناها موجودة، فقلنا نحن كنا قبل هذا من جملة المعدومات، ونحن الآن متصفون بالوجود، فالوجود العدمي سابق على الوجود العلمي، سابق على الوجود الشهادي ومن هنا أثبت وجود العدم والخلق من العدم"^(٣). ولكن هل يتم ذلك في زمان محدد بالنسبة لعملية الخلق من العدم؟

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٣) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص.ص ٨ - ٩.

الواقع أن الجيلي ينفي القول بزمن محدد في عملية الخلق من العدم إذ لا يجوز في حقه تعالى التقيّد بالزمان، ولا يتوقف وجود الموجودات على زمان معين وكذلك عدمها لا يتقيّد بالزمان. لذلك فلا قبل ولا بعد إلّا ثمّ قبلية حكمية وُجِدت بموجب الألوهية الكاملة في نفسها: "ولا يقال يلزم من هذا جهله بها قبل إيجادها في علمه، إثمّ زمان، وما ثمّ إلّا قبلية حكمية أوجبته الألوهية لعزتها بنفسها واستغنائها في أوصافها عن العالمين. فليس بين وجودها في علمه وبين عدمها الأصلي زمان فيقال أنه كان يجهلها قبل إيجادها في علمه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"^(١).

وقد أخبر الجيلي عن حقيقة هذا الأمر منبهاً إلى ما ينطوي عليه من سرّ إلهي تقوم عليه هذه الحقيقة الوجودية لا طاقة للفكر أن يحيط بها، بل هي علم ذوقي كشفه تحقق به. وقد صرّح بقوله: "فإن الكشف الإلهي أعطانا ذلك من نفسه، وما أوردناه في كتابنا إلّا ليقع التنبيه عليه، نصيحة لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين، ولا اعتراض على الإمام إذ هو مصيب في قوله على الحدّ الذي ذكرناه ولو كان مخطئاً على الحكم الذي يّنه. وفوق كل ذي علم عليم، فإذا علمت هذا فاعلم أن القدرة الإلهية صفة بثبوتها انتقى عنه العجز بكل حال، وعلى كل وجه لا يلزم من قولنا "بثبوتها انتقى عنه العجز أن يقال "لو لم تثبت لثبت العجز، فإنها ثابتة، ولا يجوز في حقا تقدير عدم الثبوت فهي ثابتة أبداً، والنفي منتفأ أبداً"^(٢).

خلاصة القول: إن تصور الجيلي للعدم مختلف عن تصور القائلين به من المذاهب الثنوية ومذاهب الكثرة، إذ أنهم يضعون فاصلاً بين الخالق والمخلوق، ولا يتصورون الوجود إلّا وهو مسبوق بعدم حقيقي، في حين أن العدم في نظر الجيلي ليس إلّا عدماً نسبياً، إذ العدم الحقيقي لا يمكن تصوّره في ذاته، بل هو محض افتراض وحسب.

ثالثاً: الحدوث والقدم (الأعيان الثابتة):

لقد ترتب على مبحث الخلق من العدم لدى الجيلي مبحث آخر وهو مبحث الحدوث والقدم، وهل الموجودات قديمة أم محدثة؟ وقد دعا ذلك إلى تحديد معنى

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

الحدوث ومعنى القدم وطبيعة كل منهما، وعلاقتها بالذات الإلهية، وهل هي قديمة أم محدثة؟ وقد حدد مفهوم كل منهما بقوله: "القدم عبارة عن حكم الوجوب الذاتي، فالوجوب الذاتي هو الذي أظهر إسمه القديم للحق، لأن من كان وجوده واجباً بذاته لم يكن مسبقاً بالعدم، ومن كان غير مسبوق بالعدم لزم أن يكون قديماً بالحكم، وإلا فتعالى عن القدم، لأن القدم تطاول مرور الزمان على المسمى به تعالى الحق عن ذلك، فقدّمه إنما هو الحكم اللازم للوجوب الذاتي، وإلا فليس بينه سبحانه وتعالى وبين خلقه زمانٌ ولا وقت جامع، بل تقدّم حكم وجوده على وجود المخلوقات هو المسمى بالقدم"^(١).

ولما كان القدم هو حكم الوجوب الذاتي، فإن الخلق لا قدم له في ذلك لأنه له حكم الإمكان في الوجود إذ ليس وجوده بذاته، بل بغيره. ومن كان هذا شأنه فوجوده آنّي، وُجد في وقت معين، وينطبق عليه حال الفناء لاحتياجه إلى موجد يوجده، ومن هنا جاءت تسميته بالمحدث، وهو ما أشار إليه بقوله: "وطروا المخلوق لافتقاره إلى موجد يوجده، هو المسمى بالحدوث، ولو كان للحدوث معنى ثانٍ وهو: ظهور وجوده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، فإن الحدوث الشائع، اللازم في حق المخلوقات إنما هو افتقاره إلى موجد يوجده، فهذا الأمر هو الذي أوجب إسم الحدوث على المخلوق، فهو ولو كان موجوداً في علم الله فهو محدث في نفس ذلك الوجود، لأنه فيه مفتقر إلى موجد يوجده، فلا يصح على المخلوق إسم القديم ولو كان موجوداً في العلم الإلهي قبل بروزه، لأن من حكمه أن يكون موجوداً بغيره، فوجوده مرتب على وجود الحق وهذا معنى الحدوث"^(٢). فالعالم على هذا النحو إذن لا علاقة له بالقدم بأي وجه من الوجوه لما له من صفة الافتقار للحق، فالعالم كله منه تعالى، أوجده من ذاته عندما أراد إظهار كنزيتة المخفية في ذاته، ويستند في إثبات ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾^(٣) وهذا دلالة واضحة على أن العالم لم يكن ثم كان

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

فهو محدث، إذن فهذا دليل على حدوث العالم وانعدام النسبة والمشاركة بينه وبين الحق في القدم، وبذلك يتحدد له هذا الأمر بتفرقته بين القدم والحدث، وبين الله والعالم فيقول: "العالم غير الله، وصفات الله منزهة عن صفات العالم، فلا تشبه العالم ذاته بوجه من الوجوه، ولا بينه وبين العالم نسبة، لأنه القديم الواجب بذاته، والعالم محدث مفتقر إلى غيره لأنه موجود ما دام الحق ينظر إليه نظرة الغيرية، فإذا رجع نظره عنه فني العالم بأسره... كذلك نقول من حيث الحقيقة، وإن شئت من حيث الذات، وإن شئت قلت من حيث الوجدانية، وعدم الانقسام، العالم كله هو الله لا غيره"^(١). فتعديده لمعنى القدم والحدث بهذا الشكل لا لبس فيه، بحيث لا تتعارض في حقه تعالى وحق العالم صفات القدم والحدث، وقد أكد ذلك من خلال نظرته الشاملة للوجود بوجهيه الحقي والخلقي فقال محدداً ذلك: "إن الوجود كله بما اشتمل عليه من الموجودات لا يخلو: إما أن يكون قديماً أو يكون محدثاً. فالقديم هو الواجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً، أو هو الله تعالى وأسماءه وصفاته، والمحدث هو ما صار واجباً بعد أن كان جائزاً، وهو المعبر عنه بما سوى الله، وبالعالم"^(٢). وقد ظهرت له حقيقة هذا الأمر في حالة كشف ذوقي تجلت له فيها الحقيقة دون نقص في إيمانه بحدوث العالم وعدم قدمه، وتفسيره لذلك الوجود تفسيراً ذوقياً فقال: "فإنه كما يرى بأن للعالم وجود سابق في العلم الإلهي، وأن الحق أوجد الخلق من وجود عيني إلى وجود شهادي، أما عندنا، فهو أوجد العالم من علمه إلى عينه، هو عبارة عن إضافة الحق تعالى نسب الوجود إلى عينه، لأن الموجودات بأسرها لم تزل موجودة في علمه، وعلمه على الحقيقة عينه، وعينه ذاته، لأنه بذاته يعلم، وبذاته يسمع، وبذاته يبصر... قلت لك إن ذلك العلم والسمع والبصر عين ذاته لا غيرها، فوجود العالم الكوني إيجاده لهم في بصره، وهو عبارة عن إضافة نسبة وجودهم إلى بصره، وهم قبل ذلك وبعده موجودون في علمه تعالى غير مفارقين للعلم حالة إضافة نسبة وجودهم إلى علمه، لأن عينه بالغ مدى علمه، فلا يغيب عنه شيء، لكن إضافة نسبة الحق لهم إلى عينه أكسبتهم الإيجاد العيني، ولو رفع عنهم هذه

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٦، ص ب.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٥٥، ص ب.

الإضافة لعدم العالم بأجمعه، فالعالم محفوظ بنظراته سبحانه وتعالى^(١). وعلى ذلك يمكن القول بأن الله قديم أزلاً، والعالم وجد عنه بإضافة نسبة الوجود إليه فليس له صفة القدم بحال من الأحوال، فأزلية الحق دلالة على قديمه مع فارق في المعنى فقط إذ يقول مبيناً ما تحمله العبارة من تفرقة بين القدم والأزل: "والفرق بين الأزل والقدم أن الأزل عبارة عن معقولية القبلية لله تعالى، والقدم عبارة عن انتفاء مسبوقية الله تعالى بالعدم. فالأزل إنما يفيد أنه قبل الأشياء، والقدم إنما يفيد أنه غير مسبوق بالعدم في نفس قبلية من الأشياء، فلا يكون الأزل والقدم معنى واحد"^(٢). وقد أشار إلى ذلك بقوله شعراً:

إن القديم هو الوجود الواجب	والحكم للباري بذلك واجب
لا تعتبر قدم الإله بمدة	أو أزم من معقولة تتعاقب
فانسب له القدم الذي هو شأنه	من كون ذلك حكم من هو واجب
معناه أن وجوده لا مسبق	بالانعدام ولا قطيع ذاهب
بل إنه لغناؤه في ذاته	يسمى قديماً وهو حكم دائب ^(٣)

بذلك يُثبت القدم لله الواجب الوجود فقط دون أن يشوبه شيء من الحدوث، على حين أن العالم يجمع بين الحدوث والقدم لكن كل منها باعتبار، وهي ليست أصلية له، لذلك يرى الجيلي أن حكمه بحدوث العالم هو باعتبار ظهوره فقط، لأنه لم يكون موجوداً ثم أوجد بفعل قدرة خارجة عنه. وهو قديم باعتبار أن المعلومات موجودة في العلم الإلهي، إنما بروزها إلى العالم الحسي الشهادي هو المحدث فقط. ومن هنا فإن العالم حكمه في القدم هو حكم الصفات والأسماء الإلهية، إذ أن الصفات عين الذات، ولما كانت الصفات قديمة وهي عين الذات، وجب القدم للذات، فيكون العالم معها قديماً لأن علمه صفة ذاتيه له، وهو قدم لأنه عينه، فيقول فيه: "إنه باعتبار وجوده - أي العالم - في العلم الإلهي فإن حكمه حكم الأسماء والصفات الإلهية - من حيث هي قديمة - فإن

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٦، ص ب.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٣.

حكمت بقدما ووجوبها، فاحكم بقدم العالم ووجوبه^(١) فالقدم هنا إذن لازم للذات بهذا المعنى، ومضاف إليها أسماءها وصفاتها من حيث هي عينها، فهي قديمة بقدّم الذات. ويرجع ذلك القدم للعالم لقيامه بالروح الإلهي إذ المحسوسات جميعها قائمة بالروح الإلهي وهو روح القدس دون مشاركة للحق في قدمه فيقول: "فمن نظر إلى روح القدس في الإنسان رآها مخلوقة لانتفاء وجود قديمين، فلا قدّم إلاّ الله تعالى وحده، ويلحق بذاته جميع أسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك، وما سوى ذلك مخلوق ومحدث فالإنسان مثلاً جسّد وهو صورته، وروحٌ وهو معناه، وسرّ وهو الروح، ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس، وبالسرّ الإلهي، والوجود الساري..."^(٢).

وهكذا يصدق القول على الصفات كما هو الحال في الذات، فكما ثبت القدم للذات فإن صفاتها قديمة بقدما، فينتفي عنها الحدوث لأن الحدوث في الذات يلزم الحدوث في الصفات، وهذا محال في حقه تعالى أن يكون محلاً للحوادث، لأن القديم لا يحلّ به الحادث، وليس هو بمكان لحدوث الحوادث فيه، فذاته إذن ليست محلاً للحوادث، وعليه فإن صفاته واجبة بوجوبه الذاتي لأن الصفات عين الذات. وهكذا الكلام قريب من آراء بعض الفرق الكلامية لا سيما المعتزلة والأشاعرة حول صفات الله وعلاقتها بالذات. ولكن هذا لا ينطبق كما يراه الجبلي على صفات الخلق، من حيث هي محدثة وليست قديمة، بينما القديم صفاته قديمة وهي عينه، وبه قيام غيره من الموجودات، فيلزم عن ذلك أن صفاته أيضاً مخلوقة وليست قديمة ولذلك يقول: "إن الصفات الموجودة فيك من الإرادة والقدرة والعلم وغيرها، جميعها صفات لله، لكنها بنسبتها إليك مخلوقة محدثة، وهي عينها بنسبتها إليه قديمة أزلية فحيث تتبعث إرادتك لشيء قد يكون ذلك الشيء في عالم القدرة الإلهية الباطنة فيك، وهي الصورة لذلك الشيء في عالم خيالك..."^(٣).

وبهذا يميز الجبلي بين وجهي الحقيقة الوجودية، فلا يخلط بينها بل يعطي كلاً منها حقه بالتام لأن صفات الحق وأسماءه هي عينه، وقديمة بقدمه وهي ليست كذلك

(١) الجبلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص أ.

(٢) الجبلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (صبيح)، ص. ٨ - ٩.

(٣) الجبلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٩، ص أ.

ففي الخلق، لأن الخلق موجود بغيره وليس بذاته، فلزم بذلك أن صفاته أيضاً موجودة بغيره وليس بذاته. ومن هنا جاءت التفرقة بين وجود تام ووجود غير تام بقوله: "إنه لا يخلو أن يحتاج في وجود صفاته إلى نفسه، أو إلى غيره، فإن احتاج في وجود صفاته إلى غيره فهو غير تام الوجود، لأن الكامل بغيره متعلق كماله بوجود ذلك الغير، وذلك الغير إما أن يكون واجباً بنفسه أو يكون متعلق الوجود بوجود من تعلق كمال وجوده بوجوده... فثبت أنه غير محتاج إلى غيره، وثبت أن صفاته واجبة بوجوده، قديمة بقدمه"^(١).

وجملة القول أن الجيلي يقول بحدوث الموجودات جمعها. وفي هذا يلتقي مع المتكلمين في فكرة حدوث الخلق وقدم الحق. فقد قال بها المتكلمون، وأثبتوا قدم الباري لأنه أوجد المحدثات^(٢) وهذا ما حكاه "معر" بن عبّاد السلمي من المعتزلة عن قدم الباري عز وجل. إنه كان لا يقول أن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات. وقول الجبائي "أن الله قديم معناه أنه لم يزل كائناً لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية"^(٣) ويعقب الجيلي على قوله بحدوث الموجودات جميعها، ذلك أن كل محدث له حكم الانقضاء لأنه أوجد بفعل قوة أحدثته، وهي خارجة عنه، فلا بد إذن من انقضائه تحت سلطانه وفنائه فيها. وهذا ما ينطبق على العالم الدنيوي، وهو العالم المخلوق المحدث، فإن له نهاية كما أن له بداية. ولهذا فضرورة حكم المحدث أن ينقضي، ولا بد له من ذلك إذ انقضاؤه وفناؤه تحت سلطان الحقيقة الإلهية، وهذا ما ترتب عليه القول بحدوث الممكنات باعتبارها أعياناً ثابتة في العلم الإلهي. فما هي إذن حقيقة هذه الأعيان الثابتة، وهل لها صفة الحدوث أم القدم؟

يستخدم الجيلي فكرة الأعيان الثابتة ليوضح فكرته عن الوجود وتصوره له على الحقيقة، وهو الله وحده، وأن كل ما عداه فهو نسب وإضافات، حتى قوله بالعدم هو من هذا القبيل إذ أنه أمر اعتباري حكمي فقط. وقد أفرد للأعيان الثابتة باباً في

(١) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص ب.

(٢) الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ثانية، مكتبة النهضة، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، الجزء الثاني، ص ٢٠١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠١.

كتابه حقيقة الحقائق، يبحث فيه وجودها ونسبتها وعلاقتها بالذات في الوجودين العلمي والعيني^(١)، وهو يذهب إلى إثبات وجود هذه الأعيان كتعينات موجودة في العلم الإلهي لكن وجودها بالقوة قبل أن يصبح وجوداً بالفعل^(*) وهو الوجود الفعلي الذي لا يختلف عما كانت عليه في الوجود العلمي وهو الوجود السابق لها أي بالقوة. كما ينفي عنها أيضاً حكم الوجود من عدم لأنها متعينة في العلم الإلهي، وفي هذا يلتقي مع ابن عربي في قوله بأن الأعيان هي "الحروف غير المقروءة"، وهي موجودة في علم الله فيقول: "إن كلام الحق نفس أعيان الممكنات، وكل ممكن كلمة من كلمات الله، ولهذا لا نفاذ للممكن لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِثْلاً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جُنُودًا مِثْلَهُ مِثْلاً﴾"^(٢) فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه وتعالى، والموجودات كلام الله، وهي الصورة العينية المحسوسة والمعقولة الموجودة، وكل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهي الأعيان الثابتة فإن شئت قلت حقائق الإنسان، وإن شئت قلت ترتيب الألوهية، وإن شئت قلت بساطة الوحدة، وإن شئت قلت صور الجمال، وإن شئت قلت آثار الأسماء والصفات، وإن شئت قلت معلومات الحق، وإن شئت قلت الحروف العاليات، وإلى ذلك أشار الإمام محي الدين بن العربي في قوله: "كنا حروفاً عاليات لم تقرأ"^(٣).

وترتبط معرفة هذه الأعيان الثابتة بمسألة قدم العالم وحدوثه، فهل يكون تعيينها على حسب ما هي عليه الآن أم على صورة مغايرة لها أي على ما كانت عليه في العلم الإلهي قبل وجودها في العلم الشهادي. لذلك حدد الجيلي طبيعة هذه الأعيان بقوله: "بأن الأعيان الثابتة متعينة في العلم الإلهي على حسب ما هي موجودة الآن، من أن هذا الوجود عين تلك الأعيان الثابتة بغير زيادة ولا نقصان"^(٤) فهي إذن متحققة

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٥، ص.ص أ - ب.

(*) ربما كان استخدام الجيلي لمصطلح القوة والفعل عن معرفته بأرسطو ومصطلحاته، أو ربما كان ذلك راجع إلى حالات كشف اطلع على حقائق تتضمن هذا المعنى.

(٢) سورة الكهف، الآية: ١٠٩ ك.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٤) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٥، ص.ص أ - ب.

على الصورة التي وجدت عليها في العالم الغيبي من حيث أنها تكونت بفعل الأمر الإلهي "كن"، فكانت على ما كانت عليه قبلاً، وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١). كذلك يبحث عن حقيقة تلك العين الثابتة في العلم الإلهي قبل الوجود الشهادي ليحدد مكانتها في الوجود كما يبحث عن "معرفة الشؤون التي هي للعين الثابتة المعبر عنها بشيئية الموجود باطناً وظاهراً، لازماً وعارضاً"^(٢) ويحاول أيضاً أن يضعها في مرتبتها بين سائر مراتب الوجود ليعين رتبها الوجودية، فبحث في المراتب العلوية والسفلية والمتوسطة، وما هي الأطوار التي يمر بها هذا الموجود المحدث في كونه وظهوره، أي وجوده بعد أن لم يكن شيئاً، فهي إذن صور الموجودات في العلم الإلهي^(٣).

لكن الجيلي يتساءل "هل يقال أن لها وجوداً قديماً بذلك الاعتبار أم ليس لها إلا وجوداً محدثاً في هذا المحل لأنه علمها بالحدث، أم ليس لها نسبة من حيث غيره"^(٤). ويجيب الجيلي على ذلك بقوله: "لا يصح على المخلوق إسم القديم ولو كان موجوداً في العلم الإلهي قبل بروزه، لأن من حكمه أن يكون موجوداً بغيره. فوجوده مرتب على وجود الحق، وهذا معنى الحدث، وإلا فالأعيان الثابتة في العلم الإلهي محدثة لا قديمة بهذا الاعتبار، ومن هذا الوجه، وهذه مسئلة أغفلها أئمتنا فلا توجد في كلام واحد منهم إلا ما يعطي الحكم بقديم الأعيان الثابتة، وذلك وجه ثانٍ لاعتبار ثانٍ، وها أنا أوضحه لك، وهو أنه لما كان العلم الإلهي قديماً أي محكوماً عليه بالقدم وهو الوجوب الذاتي لأنه صفاته ملحقه بذاته في كل ما يليق بجانبه من الأحكام الإلهية، ولأن العلم لا يطلق عليه علم إلا بوجود معلومه، وإلا فيستحيل وجود علم ولا معلوم، كما أنه يستحيل وجود كل منهما بعدم العالم، كانت المعلومات وهي الأعيان الثابتة ملحقه في حكم القدم بالعلم، وكانت معلومات الحق قديمة له محدثة لأنفسها في ذواتها، فالتحق الخلق بالحق

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٥، ص. ٥ - أ - ب.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٥، ص. ٥ - أ - ب.

(٤) المصدر السابق، ورقة ٨، ص. أ.

لحوقاً حكماً، لأن رجوع الوجود الخلقي إلى الحق من حيث الأمر عيني، ومن حيث الذات حكمي، ولا يفهم ما قلناه إلا الأفراد الكامل، فإن هذا النوع من الأذواق مخصوص بالمحققين دون غيرهم من العارفين^(١). فالأعيان الثابتة بهذا المعنى لم تستفد أي صفة من صفات الحق، فلم يكتب لها القَدَم ولا الثبات أو الخلود، إنما كتب لها الوجود فقط بواسطة الحق، فكان إخراجها من الوجود العلمي بفعل الجود الإلهي فقال: "إن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير الحق... فما ظهر من الوجود بالوجود إلا الحق"^(٢) ويعقب الجزائري على كلام الجيلي بقوله: "تعيّن عندما تجلّى وظهر بذاته على ذاته في ذاته... وبهذا التجلي حصلت أعيان المعلومات في العلم الذاتي ثبوتاً لا وجوداً، فسميت أعياناً ثابتة وشؤوناً ونحو ذلك، حصلت في العلم الذاتي باستعداداتها الكلية والجزئية وأحكامها واقتضاءاتها إلى غير نهاية، وهذا التجلي الذاتي هو المسمى في اصطلاح الطائفة العلوية بالفيض الأقدس، فالذات من حيث هي اقتضت لذاتها الحقائق الإلهية والأسماء الرحمانية، وهذا هو مفهوم الأعيان الثابتة ووجودها لديه"^(٣).

ويصور لنا الجيلي كيفية إخراج هذه الأعيان من العلم الإلهي إلى العلم العيني لتصبح بعدها موجودات بالفعل، وذلك بفعل الإرادة الإلهية، حيث أنها مفتقرة إلى الظهور والتحقيق بالوجود الفعلي لانعدام النسبة والتجانس بينها وبين الحق، وعدم مجاراتها لقدم الذات فقال: "إن الله تعالى لما أراد أن يظهر من تلك الكنزية المخفية، وأحب أن يخلق هذا العالم الكوني لمعرفته كما ورد في قوله تعالى في الحديث القدسي: كنت كنزاً مخفياً... كانت الموجودات في ذلك التجلي الأزلي موجودة في علمه أعياناً ثابتة، قد علم من قوابلها أنها لا تستطيع معرفته لعدم النسبة بين الحوادث والقدم، والمحبة مقتضية لظهوره عليهم حتى يعرفوه..."^(٤).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) الجيلي، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٢٨٩.

(٣) الجزائري (الأمير عبد القادر)، المواقف في الوعظ والإرشاد، الجزء الثالث، نشر دار البقعة العربية، دمشق، ١٩٧٦، ص ٧٣٧.

(٤) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٤، ص أ.

ومما يبدو لنا في حكمه على حدوث هذه الأعيان أو قدمها أنه مرتبط بقدم الذات ونسبة الأعيان إليها في العلم، ولما كان العلم قديماً قدم الذات فالأمر الحكمي لها هو هذا القدم على حين أن الحقيقة الوجودية لها هذا الحدث فيقول: "ولما كان هذا القدم في حق المخلوقات أمراً حكماً والحدث أمراً عينياً قدمنا ما يستحقونه من حيث ذواتهم على ما ينسبون إليه من حيث الحكم، وهو تعلق العلم الإلهي بهم، فافهم. فقدم الحق أمر حكمي ذاتي وجوبي له، وحدث الخلق أمر حكمي ذاتي وجوبي للمخلوقات، والمخلوقات من حيث هويتها لا يقال فيها أنها حق إلا من حيث الحكم لتدلّ عليه، وإلا فالحق في نفسه منزّه أن تلحق به الأشياء من حيث ذاته، فما لحقوا به إلا من حيث الحكم"^(١).

ويشير الجيلي إلى العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجود المطلق باعتباره الوجود الكلي الشامل لكل صورة إلهية كمالية وذلك بصورة رمزية حيث يرى أن الوجود المطلق هو الكتاب وأن الكتاب سور وآيات وكلمات وحروف، وجرياً على عادة الصوفية فإنه يتخذ من تلك الحروف والكلمات صوراً رمزية تشير إلى حقيقة هذه الموجودات المسماة بالأعيان الثابتة، فيفرّق بين كل منها لتمييزها عن بعضها البعض فيقول: "واعلم أن الكلمات هي عبارة عن حقائق المخلوقات العينية أعني المتعينة في العالم الشهادي، والحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي... واعلم أن الحروف ليست بكلمات، لأن الأعيان الثابتة لم تدخل تحت كلمة "كن" إلا عند الإيجاد العيني، وأما هي ففي أوجها وتعينها العلمي، فلا يدخل عليها اسم التكوين، فهي حق لا خلق، لأن الخلق عبارة عمّن دخل تحت كلمة "كن" وليس الأعيان الثابتة في العلم بهذا الوصف حادث، ولكنها ملحقة بالحدث إلحاقاً حكماً لما تقتضيه ذواتها من إسناد وجود الحادث في نفسه إلى قديم. فالأعيان الثابتة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم، فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة"^(٢) ولذلك قال في تحديده لحقيقة هذه الأعيان الثابتة في رمزيته بالنقطة والحروف "... إن

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٧.

الأعيان الثابتة في العلم الإلهي عبارة عن صور المعلومات الإلهية، تسمى في علم القوم بالحروف العاليات^(١). ويزيد على ذلك ميبناً نسبتها لبعضها البعض بقوله: "نسبة الأعيان الثابتة من صفة العلم نسبة الحروف الوضعية من النقطة أو نسبة الحروف الرقمية من الدواة، أو نسبة الثمرة من النخلة، فلهذا أطبق المحققون أن الله تعالى هو محتد العالم..."^(٢).

ويقس الجيلي مدى ثبات هذه الأعيان في الحدوث وبعدها عن القدم الذي هو حكم ذاتي وجوبي للذات بميزان الشرع، إذ أن الصوفي المتحقق يدرك ببصيرته ما يعطيه الكشف الصحيح فيعرف حقيقة الأمر على ما هو عليه بالنسبة للذات، ومن هنا لزم الدقة في الحكم كي لا يقع الصوفي بحكمه في الشرك، فيجعل من الأعيان الثابتة شريكاً للذات في قدمها، وهذا لا يقول به إلا قاصر لا كشف له ولا استناد إلى الشريعة، ولذلك يرى أن لحوق الأشياء بالذات هو لحوق حكمي فقط فيقول: "المخلوقات من حيث هويتها لا يقال فيها إنها حق إلا من حيث الحكم لتدلّ عليه، وإلا فالحق منزّه أن تلحق به الأشياء من حيث ذاته، فما لحقوا به إلا من حيث الحكم، وهذا اللحوق لو لاح للكاشف العارف أنه لحوق ذاتي فإن ذلك إنما هو على قدر قابلية المكاشف لا على الأمر الذي يعلمه الله من نفسه لنفسه، وما أتت أسنة الشرائع إلا مصرّحة بانفراد الحق بما هو له، وهذا التشريع هو على ما هو الأمر عليه، لا كما يزعمه من ليس له معرفة بحقيقة الحقائق، فإنه يلوح له شيء، ويعزب عنه أشياء، فيقول أن التشريع إنما هو القشر الظاهر ولم يعلم أنه جامع للّب الأمر وقشره"^(٣).

وجملة القول أن الجيلي يرى أن الله أوجد الأعيان لها لا له، وهي على حالتها بأزمانها وأماكنها ينكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئاً بعد شيء إلى ما لا يتناهى على التالي والتتابع، فالأمر بالنسبة إلى الله واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(٤) والكثرة في نفس المعدودات^(٥)، كما يظهر لنا مدى الخلاف وعدم الاتفاق

(١) الجيلي، كتاب النقطة (حقيقة الحقائق)، ورقة ١٣، ص أ. وأيضاً المناظر الإلهية، ص ٦٤.

(٢) المصدر السابق، ورقة ١٣، ص أ.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٣.

(٤) سورة القمر، الآية: ٥٠ ك.

(٥) الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن نتائج الأنوار، ص ١٤.

ففي بعض نواح بين الجيلي وابن عربي، وخاصة حول قدم الأعيان وحدثها... فعلى حين يقول الجيلي بحدوث الأعيان لأن مذهبه يقوم على فكرة الخلق من العدم لإظهار فعالية القدر الإلهية والإرادة الربانية ينفي ابن عربي ذلك الخلق من العدم ويرى بأنها أوجدت من وجود علمي إلى وجود عيني فقط.

- نفي فكرة الزمان عن الوجود:

إن فكرة السبق بالعدم للموجودات قد توحى بوجود فكرة الزمنية والخلق في الزمان، ما دام الجيلي قد استخدم فكرة "السبق" فقد يوحي ذلك بأنه يقول بالزمان، فكيف يعود إذن لينفي أن ثمة زماناً بين المراحل الثلاث للخلق من العدم وهي: العدم المحض، ثم العدم، ثم الوجود العيني؟

إن نظرة فاحصة إلى أقوال الجيلي وآرائه تطلعننا على حقيقة ما يقصده بفكرة "السبق" فهي لا تفهم بمعنى الزمان أي الوقت في مفهومنا العادي، إذ لا مجال لتقييد الحق تعالى بزمان أو مكان لأنه وجود مطلق، بل يصدق ذلك في حق المخلوقات فقط، ولا مكان لها في حق الحق تعالى، إذ أن الانتقال إلى النسبة بينهما لا يقيم وزناً للرابطة الزمنية بينهما، ومن هنا نرى أن كل ما جاء به الجيلي من أدلة، فيه نفي قاطع لربط الحق بالزمان بل وبالمكان أيضاً، فلا متى ولا أين يصدق في حقه تعالى، فهو وجود مطلق ينتفي معه كل شيء، بل يترفع عن أن يحده زمان أو مكان، ويستدل على ذلك بما أجاب به الرسول ﷺ حين سئل: "أين كان الحق قبل أن يخلق الخلق" فأجاب بقوله: "في عماء"^(١)... لأن التجلي في نفسه لا بد أن يقتضي من حيث إسمه أن يكون الإستتار قبله، وهذه القبلية في عرفه قبلية حكم لا قبلية توقيت، لأنه يتعالى أن يكون بينه وبين خلقه توقيت أو انفصال أو انفكاك أو اتصال أو تلازم لانعدام النسبة بينهما، إذ أن كل هذه الاعتبارات هي مخلوقات له، فكيف يكون بينه وبين مخلوقاته مخلوقات آخر، إذ لو كان كذلك للزم الدور والتسلسل وهو محال^(٢)، فلا بد والحالة هذه "أن تكون قبلية وبعديته وأوليته وآخريته حكماً، واعتبار محلات وإضافات لا زمانية ولا مكانية،

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٧.

بل كما ينبغي له، فهو قبل الخلق في عماء، وبعد خلق الخلق فيما كان عليه من قبل، فعلم من هذا أن المراد بالعماء هو الحكم السابق إلى الذات بعدم الاعتبارات وخلق الخلق يقتضي الظهور، والظهور هو حكم اللاحق بالذات مع وجود الاعتبارات، فتلك السبقية هي القبلية، وهذا اللحق هو البعدية، ولا قبل ولا بعد، إذ هو قبل وبعد، وهو أول وهو آخر^(١).

وعليه فإن الجيلي في كل ما ذهب إليه من القول بأسبعية الحق ولحق الخلق أو القول بالقبلية والبعدية لا يعني الزمن، ولا يمكن وجود فترة زمنية متميزة في حقه تعالى، أو وجود انفصال بينه تعالى وبين خلقه، إذ أن الزمن والاستمرارية في المكان والزمان هي نفسها مخلوقات له "فالبعدية والقبلية لله تعالى حكمان في حقه لا زمانيان، لاستحالة مرور الزمان عليه، فأبد الحق سبحانه وتعالى شأنه الذاتي باعتبار استمرار وجوده بعد انقطاع وجود الممكن"^(٢) كذلك الظهور والبطون هو واحد لأن العين واحدة لا مغايرة فيها، والقبل والبعد والأول والآخر جميعها واحدة لعين واحدة، وهو في هذا متسق مع منطق مذهبه حيث يقول: "والعجب من هذا أن ظهوره عين بطونه لا باعتبار ولا بنسبة وجهة بل عين هذا عين هذا، فأوليته عين آخريته، وقبليته عين بعديته"^(٣). وهذا يمثل جانب الحيرة عنده إذ أن العقل القاصر لا طاقة له بربط هذه الأمور جميعها لأنها متناقضات، لذلك عبّر عن حيرته هذه فقال: "حارت فيه العقول وانقطع دون عظمتها الوصول، فلا مفهوم يُصوره ولا معقول"^(٤)، إذن فلا ماضي ولا مستقبل في حقه تعالى، لأن فكرة الزمان الماضي أو المستقبل بحق نظرة الحق تعالى معدومة، بل مقضي عليها لأن الأمور كلها معلومة له في مراتبها، فيعرفها بتعداد صورها في مراتبها لأنها لا تنتهي، ولا تنحصر، ولا حدود لها، وهذا هو إدراك الحق للعالم ولجميع الممكنات في أية حال من وجودها، سواء في العدم أو الوجود^(٥).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧١.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٥) الجيلي، شرح رسالة الأنوار، ص.ص ١٢ - ١٣.

كذلك ينفي الجيلي فكرة الزمن بالنسبة لعملية الخلق والإيجاد من العدم، إذ أن فكرة السبق بالعدم كما ذكرنا قد توحى بوجود فكرة الزمنية والخلق في الزمن، كذلك القبل والبعد قد يستشعر منها التقديم والتأخير في الزمن، فهو ينفي ذلك لأن الزمان عنده نسبي لا وجود له، وأن القبل والبعد هي محض تصورات إنسانية لا واقع حقيقي لها، وفيه يقول: "وقولنا حكم الوجود له (أي الله) قبل حكم الوجود لها (أي المخلوقات)، فإن القبلية هنا قبلية حكمية أصلية لا زمانية، لأنه سبحانه وتعالى له الوجود الأول لاستقلاله بنفسه، والمخلوقات لها الوجود الثاني لاحتياجها إليه... ولا يقال يلزم من هذا جهله بها قبل إيجادها في علمه، إذ ما ثمّ زمان، وما ثمّ إلا قبلية حكمية أوجبتها الألوهية لعزتها بنفسها واستغنائها في أوصافها عن العالمين، فليس في وجودها في علمه وبين عدمها الأصلي زمان، فيقال إنه كان يجهلها قبل إيجادها في علمه تعالى الله عن ذلك..."^(١) وهذا عين ما ذهب إليه الغزالي من قبل حيث نفى فكرة الزمان عن الحق، إذ لا يجوز في حقه تعالى أن يكون متعيناً بالزمان، فهو متقدم على العالم لا بالزمان، بل بالذات كتقدم الواحد على الإثنين. "قاله متقدم على العالم والزمان، إنه كان ولا عالم، ثم كان ومعه العالم، ففي الحالة الأولى نفرض وجود الذات واحدة هي ذات الله، وفي الثانية ذاتين هما ذات الله وذات العالم، وليس من الضروري أن نفرض وجود شيء ثالث هو الزمان"^(٢) كذلك ابن سبعين الذي ينفي فكرة الزمان كلياً، ويرى بأن الوجود المطلق ينتفي معه القبلية والبعدية لأنه الوجود الحقيقي، أما الوجود المقيد والمقدر فهما لا شيء على التحقيق، ويترتب على ذلك أن يتوب الإنسان عن إثبات البعدية والقبلية لله بالنسبة للأشياء، لأن وجود هذه الأشياء هو عين وجود الله^(٣).

ولا يقتصر الأمر لدى الجيلي على فكرة القبل والبعد وحكم الزمان في الوجود فقط، بل يتعداها إلى فكرة الأزل والأبد، باعتبارها إشارات إلى معقول القرب والبعد لله تعالى، وقد حدد مفهوم الأزل والأبد من حيث اقتضاء الكمال الذاتي لا من حيث تقدم

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٢) حنا فاخوري (خليل الجر)، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥٢٥.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢١٢.

الموجودات الحادثة في الزمان فيقول: "الأزل عبارة عن معقولة القبلية المحكوم بها الله تعالى من حيث ما يقتضيه كماله لا من حيث أنه تقدم على الحادثات بزمان متناول العهد، فعبر عن ذلك بالأزل كما يسبق إلى فهم من ليس له معرفة بالله... وقد بينا بطلانه فيما سبق... فأزله موجود الآن كما كان موجوداً قبل وجودنا لم يتغير عن أزليته، ولم يزل أزلياً في أبد الأباد... هذا حكم الأزل في حق الله تعالى" (١).

كذلك يميز الجيلي بين أزل الحق وأزل الخلق وما يترتب عليه من تحديد الوقت لكل حادث مما يخالف أزل الحق، فأزل الخلق حادث بفعل الأمر الإلهي، وهو نتيجة الأمر التكويني الذي يحدد وجود الأشياء جميعها. فيقول: "أما الوجود الحادث فله أزل، وهو عبارة عن الوقت الذي لم يكن للحادث فيه وجود، فكل حادث أزل مغاير لأزل غيره من الحادثات.. وهم جميع العالم، فأزلهم كلمة الحضرة، وهو معنى قوله للشيء "كن فيكون" (٢). أما الأزل المطلق فهو للحق دون الخلق لا تشاركه المحدثات لأنه قديم بقديم الله، وغير حادث في الوقت، لذلك هو أزل الآزال جميعها فيقول: "أما الأزل المطلق فما يستحقه إلا الله لنفسه، ليس شيء من المخلوقات فيه وجود لا حكماً ولا عيناً ولا اعتباراً، وقول القائل: كنا في الأزل عند الله، فاعلم إنما هو أزلية الخلق، وإلا فهم غير موجودين في أزلية الحق، فأزل الحق أزل الآزال، وهو له حكم ذاتي استحقه لكماله" (٣).

والأزل من حيث هو لا يوصف بالوجود ولا بالعدم لأنه أمر حكمي لا وجودي، وقد نفى الجيلي القول بذلك لأن أزلية الحق تترفع عن الاتصاف بصفات الخلق فيقول: "إن الأزل لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، فكونه لا يوصف بالوجود لأنه أمر حكمي لا عيني وجودي، وكونه لا يتصف بالعدم لكونه قبل النسبة والحكم، والعدم المحض لا يقبل نسبة ولا حكماً ولهذا انسحب حكمه، فأزل الحق أبده وأبد الحق أزله" (٤).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

كما أنه لا نصيب للخلق بمشاركة الحق في أزلّه لأنه محدث فلا قبلية له مع الحق فيقول: "واعلم أن أزل الحق الذي هو لنفسه لا يوجد فيه الخلق لا حكماً ولا عيناً، لأنه عبارة عن حكم القبلية لله وحده، فلا حكم للخلق في قبلية الحق بوجه من الوجوه، ولا يقال أن له في قبلية الحق وجوداً من حيث التعيين العلمي ولا من حيث التعيين الوجودي لأنه لو حكم له بالوجود العلمي لزم من ذلك أن يكون الخلق موجوداً بوجود الحق، وقد نبه الحق تعالى على ذلك في قوله: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾^(١) (٢).

كذلك الشأن بالنسبة إلى الأبد وعلاقته بالبعدية، وحكمه حكم الأزل من حيث اقتضاء الوجود الوجوبي للذات الإلهية، فله البقاء الدائم لا يجاريه فيه ممكن ولا حادث لأن الوجود الذاتي استلزم ذلك. ويشير إلى معنى الأبد بقوله: "الأبد عبارة عن معقولية البعدية لله تعالى، وهو حكم له من حيث ما يقتضيه وجوده الوجوبي الذاتي لأن وجوده لنفسه قائم بذاته، فهذا صحّ له البقاء لأنه غير مسبوق بالعدم، فحكم له بالبقاء قبل الممكن وبعده لقيامه بذاته وعدم احتياجه لغيره، بخلاف الممكن لأنه ولو كان لا يتناهي فهو محكوم عليه بالانقطاع لأنه مسبوق بالعدم. وكل مسبوق بالعدم فمرجعه إلى ما كان عليه، فلا بد أن يحكم عليه بالانعدام وإلاّ لزم أن يساير الحق تعالى في بقائه وهذا محال، ولو لم يكن كذلك لما صحت البعدية لله"^(٣).

ومما يراه الجيلي أن الاستمرارية التي للحق تعالى لا يشاركه فيها الممكن لانقطاع وجوده، لأن وجوده بغيره. لذلك فله حكم الانتهاء وعدم الاستمرارية، ومع ذلك فالممكن له أبدأ يختلف فيه عن أبدأ الحق، لأن أبدأ الحق عين أزلّه. وأزل الحق أبدأه وكل ممكن مآله إلى الحق فيقول: "إن كل شيء من الممكنات له أبدأ، فأبدأ الدنيا بتحول الأمر إلى الآخرة، وأبدأ الآخرة بتحول الأمر إلى الحق تعالى، ولا بد أن يُحكم بانقطاع الآباد... فإن أبدأية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس لمخلوق أن

(١) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧١.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

يسايره في بقائه"^(١). بل ويؤكد الجيلي على موقفه هذا لما ناله من معرفته كشفاً فقال: "وهذا الحكم ولو أنزلناه في هذا الكلام بعبارة معقولة، فإننا شهدناه كشفاً وعياناً، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"^(٢) وهكذا فأبد الحق سبحانه وتعالى أبد الآباد كما أن أزلّه أزل الآزال لا مجال لمشاركة المحدث فيها، فأزله عين أبده، وأبده عين أزلّه، فلا قدّم للخلق في مشاركة الحق بهذه الصفات. وهذا يعني انقطاع الطرفين الإضافيين عنه لينفرد بالبقاء بذاته وكونه قبل "قالأزل والأبد لله وصفان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده، وإلا فلا أزل ولا أبد، كان الله ولا شيء معه، فلا وقت له سوى الأزل الذي هو الأبد الذي هو حكم وجوده باعتبار عدم مرور الزمان عليه وانقطاع حكم الزمان دون التطاول إلى مساير بقائه، فبقاؤه الذي ينقطع الزمان دون مسايرته هو الأبد"^(٣).

وجملة القول أن الجيلي لم يتقيد بالزمان في حق الحق، بل نفى عنه ذلك لأنه يستحيل عليه تعالى أن يتقيد بمثل ذلك، وليس ترتيب المراتب الوجودية وورودها مقيدة بالزمان إلا من وصف الأوهام فقط. ويحدد النابلسي المراتب الوجودية التي لا تخضع للزمان كما رآها الجيلي وهي: مرتبة الوحدة، ومرتبة الحقيقة المحمدية ومرتبة الحقيقة الإنسانية، فهذه المراتب الثلاث القديمة المرتبة عقلاً وشرعاً ومعرفة ليس في تقديمها وتأخيرها زمان، لأنه يستحيل عليه تعالى أن يتقيد بالزمان، إنما الترتيب المعقول هو ترتيب في العقول وذلك باعتبار الأفهام، والتقديم والتأخير من وصف الأوهام، لا حقيقة الأمر الخارج عن مدارك الأنام^(٤).

وهكذا فإن مذهب الجيلي في الوحدة المطلقة لا يحتمل القول بالزمان والمكان ولا التقييد به لأن ذلك محال في حقه تعالى، وقد ساير فيه صوفية أهل وحدة الوجود والإمام الغزالي في رده على الفلاسفة في قولهم بوحدة الزمان.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، شرح التحفة المرسلة، للشيخ رسلان، مصدر سابق، ص ١٦.

رابعاً: الجبر والاختيار في مذهب الجيلي:

بعد عرضنا لمذهب الجيلي في وحدة الوجود وما تمخض عنه من قضايا تتعلق بالحقيقة الوجودية بوجهيها الحقي والخلقي نقول: هل في مذهب الجيلي مكان للإرادة الإنسانية؟ وهل الإنسان حرٌّ في أفعاله أم هو مجبور عليها؟ هذه النظرية وإن كانت نظرية خلقية لما يترتب عليها من طاعة أو معصية بحق الخالق، فهي تعتبر نتيجة حتمية للقول "بأن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق" حيث ينفي أصحاب مذهب وحدة الوجود القول بإرادة إنسانية مستقلة، وذلك لاستهلاك إرادته في إرادة الله، الحق، وذلك عن طريق الترقّي والمجاهدة في المقامات والأحوال. ولكن ما يراه الجيلي أن التدرج في المقامات والأحوال من أجل الوصول إلى الكمال الأخلاقي والعرفاني يتوجب ظهور الإرادة الحرة عند السالك للطريق، وإلا فما معنى الترقّي والمجاهدة ضمن هذه الإرادة المقيدة؟

يمكننا القول هنا بأن الجيلي في هذا المجال قد كشف عن أصالته واستقلاليته عن غيره، فلم يكن مجرد تابع لابن عربي في مثل هذه القضايا، بل صاحب فكر جديد، حيث وجد الإجابة على ذلك بطريق الذوق والكشف الإلهي الذي هو فوق العلم والعيان^(١)، وذلك في مسائل مثل الخير والشر، والجبر والاختيار، وكان إيمانه بكل ذلك إيمان تحقيق لا إيمان تقليد^(٢) لما أعطاه الكشف من الحقائق التي تخفى على العقول والأبصار.

يعرض الجيلي في مبحثه هذا عن مفهوم الإرادة الإلهية ومفهوم الإرادة الإنسانية وما بينهما من علاقة في تحقيق أفعال الإنسان وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب فهو يصور الإرادة الإلهية على أنها إرادة حرة، فعالة خالقة للخلق، موجودة من عدم، وفي هذا يظهر مدى افتقار الخلق إلى الحق، كما يرى أن الله لم يفعل شيئاً من الأشياء إلا لسبب، وهذا السبب إما خفي راجع إلى الحق، وإما جلي مرتبط بالخلق، فالنسبة إذن مفقودة بين الطرفين ومتفاوتة، ولكن لا تخلو من علاقة ومن هنا قوله:

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٣.

"فالكل مفتقر ما الكل مستغن" إشارة إلى هذه العلاقة، إذ أن نسبة افتقار كل وجه من وجهي الحقيقة الوجودية للوجه الآخر هي نسبة معقولة في الذهن لكنها مفقودة في الحس والمعاينة، لأنها تعود جميعها إلى الحق لقيام الوجود به بفعل سريانه في الصور، ولولا ذلك لما كان العالم فيقول: "فالكل مفتقر ما الكل مستغن وذلك لتعلق الأمور بعضها ببعض، فليس افتقار المفعول إلى ما هو عينه بأولى من افتقار الفاعل إلى من هو منفعل عنه، لظهور حكمه فيه وسلطانه، غير أنه في الفاعل فيه عزّة، ولذلك ربط الله سبحانه وتعالى المشيئة به فقال "ولو شاء" "وإن يشاء" وهو المفعول بصحبته ذلّة لزوال المشيئة عنه، والمشيئة تورث العزّة، ولذلك سقنا الاقتدار والعزّة لله سبحانه وتعالى" ^(١) وهو في ذلك يقتدي بأبي طالب المكي (ت ٢٩٧ هـ) ^(*) حول ما أورده بشأن القدرة الإلهية والاقتدار والمشيئة بقوله: "إن المشيئة عرش الذات، لهذه العزّة التي نطلبها، والعزّة للذات بالذات، والله ولرسوله وللمؤمنين في إيمانهم لا من ذواتهم، بل من حكم هذه الأمور ونسبتها إلى ما ذكرناه" ^(٢).

ويترتب على المشيئة الإلهية المتمثلة في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ^(٣) حرية التصرف، والعمل، والاختيار لله، وهذا ما يثبت، بل ويؤكد بأن الله حرّ في أفعاله، لا تقييد فيها، مختار فعّال لما يريد، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "اعلم أن الإرادة الإلهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة، صادرة من غير علة ولا سبب بل محض اختيار إلهي لأنها، أعني الإرادة، حكم من أحكام العظمة، ووصف من أوصاف الألوهية، فالوحيته وعظمته لنفسه لا لعله، وهذا بخلاف ما رأى الإمام محي الدين بن العربي رضي الله عنه فإنه قال: لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل

(١) الجيلي، أمهات المعارف، ورقة ١.

(*) هو عمرو بن عثمان بن كرب أبو عبد الله المكي، صاحب قوت القلوب، قال أبو نعيم أنه معدود في الأولياء، (طبقات الصوفية للسلمي، ص ٢٠٠ - ٢٠٥، حلية الأولياء ٢٩١/١٠).

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣.

(٣) سورة الإنسان، الآية: ٣٠ م.

شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختاراً، هذا كلام الإمام محي الدين في الفتوحات المكية، ولقد تكلم على سرّ ظفر به من تجلّي الإرادة وفاته منه أكثر مما ظفر به وذلك من مقتضيات العظمة الإلهية. ولقد ظفرنا بما ظفر به ثم عثرنا بعد ذلك في تجلّي العزة على أنه مختار في الأشياء، متصرف فيها بحكم المشيئة الصادرة، لا عن ضرورة ولا مريد، بل شأن إلهي ووصف ذاتي كما صرح الله تعالى عن نفسه في كتابه فقال: «وَبِكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ. فَهُوَ الْقَادِرُ الْمُخْتَارُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْقَهَّارُ»^(١)^(٢).

هكذا يتضح لنا أن هناك أوجه خلاف بين ابن عربي والجيلي بصدد قضية الجبر والاختيار، فالجيلي يقول بحرية الإرادة وقدرة الله على الاختيار على حين نرى ابن عربي ينفي القول بالاختيار ويثبت الجبرية، وهذا الخلاف حول قضية الجبر والاختيار لم يقتصر على ابن عربي والجيلي فقط، بل كان الخلاف قديماً بين المسلمين منذ عصرهم الأول عندما تناولوا هذه المشكلة وقامت حولها خلافات كثيرة بين الفرق المتعددة، وتباينت الآراء والاتجاهات حولها.

فمنهم من مال إلى القول بالقدرة أو الاختيار يعني أن الإنسان قادر خالق لأفعاله، أي له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل وهؤلاء هم المعتزلة، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى موقفهم هذا بقوله: بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم^(٣).

ومنهم من يخالفهم في موقفهم هذا وهو الجبرية فيميلون إلى نفي الفعل عن العبد، وإضافته إلى الله تعالى، فيصبح الإنسان مجبوراً في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة

(١) سورة القصص: الآية ٦٨ ك، والآية هي: «وَبِكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ» والآية: (العزير الجبار المتكبر) سورة الحشر، الآية ٢٣ م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥،

أصلاً. ويعرّف الشهرستاني بمعنى الجبر بقوله: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى" ^(١) وهناك من توسط بين الجبرية والقدرية أي المعتزلة، فجعل الله خالقاً لأفعال الإنسان لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَالِقُهُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ^(٢) ولكنهم مع ذلك يثبتون لله استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعل، لا متقدمة عنه ولا متأخرة، فالإنسان عندهم مكتسب لعمله، والله تعالى خالق لكسبه. وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية ومن وافقهم في مقالته في هذا الصدد ^(٣). وقد حاولت كل فرقة من الفرق الكلامية المتجادلة أن تؤيد وجهة نظرها تارة بالأدلة النقلية وتارة بالأدلة العقلية، ومن الشواهد النقلية عند هذه الفرق ما يوجد في القرآن والحديث.

فالمتمائل في القرآن يجد آيات توحى بالجبر وآيات توحى بالاختيار فمن آيات الجبر قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ^(٤). وفي الحديث الشريف قوله ﷺ: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره" (رواه مسلم) وقد نبه الشهرستاني إلى أن من اثبت للقدرة الحادثة أثر في الفعل وسمى ذلك كسباً (كأهل السنة والأشعرية) فليس بجبري ^(٥). ولكن ما نوع الجبرية التي يثبتها ابن عربي؟ والجواب على ذلك سبقت إليه الإشارة في الباب الأول ^(*) إذ أن الجبرية التي يثبتها ابن عربي ليست جبرية مادية كتلك الجبرية التي صدرت عن وحدة الوجود الرواقية، ولا تشبه جبرية غيره من المسلمين كالجهمية من أتباع الجهم بن صفوان، الذين افترضوا العالم مسيراً بقوة عليا هي الله، ولا تقارب كذلك رأي المتكلمين من الأشعرية الذين يقولون "إن الله خالق الإنسان وأفعاله، أو ما ذهب إليه العلاف من المعتزلة أن الإنسان حر مختار في الدنيا، مجبر في الآخرة. إنما هي جبرية مؤداها القول بأن القوانين

(١) الشهرستاني: الممل والنحل، ج ١، ص ٨٥.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٣) التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ١٣٦.

(٤) سورة الإنسان: الآية: ٣٠.

(٥) الشهرستاني: الممل والنحل، ج ١، ص ٨٥.

(*) انظر الفصل الثاني ص ٢٩٥ (الجبرية والحتمية في مذهب ابن عربي).

المغروسة في جبلة الوجود هي قوانين إلهية طبيعية معاً، فهي تقرر مصير العالم، فكل شيء في العالم يجري بمقتضى الجبرية الأزلية، وهذا الاعتقاد يقتضي بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً، شريراً أو خيراً، وفقاً لما طبعت عليه عينه التابعة في العلم القديم^(١). وهذا أيضاً عين ما ذهب إليه الفيلسوف اسبينوزا^(٢) في العصر الحديث حول الإرادة والقدرة، فهو يصور إلهه لا قدرة له ولا إرادة، ولا يفعل ما يفعل لعلّة أو غاية، وأنما تصدر الأشياء عنه وفق ضرورة أزلية وحتمية ثابتة، لا شيء في الكون عرضي، بل كل شيء يتحدد وجوده على نحو معين وطبقاً لضرورة الطبيعة الإلهية^(٣). وخلافاً لما يراه ابن عربي واسبينوزا، فإن الجيلي يرى أن الإرادة الإلهية تفعل في الموجودات، وهي المهيمنة، وذلك لقوله تعالى: ﴿ها من حابة إلا هو آخذ بناصيتها﴾^(٤) مما يدل على شمول الإرادة وإحاطتها بكل موجود، وكما أنها تشمل الطائع فإنها تشمل العاصي، إذ أن الحق قضى بأن تعبد كل طائفة ما اختارته من عبادة، وذلك من الجهة التي تقتضيها الصفة المؤثرة في ذلك الأمر من حيث اسمه "الهادي" أو "المضل". ولذلك فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته^(٥).

بعد أن عرضنا لرأي الجيلي في الإرادة الإلهية ووظيفتها وطبيعتها وشموليتها، لنا أن نتساءل: هل هذه الإرادة مجبورة أم مختارة، في أفعالها؟

يذهب الجيلي كما رأينا إلى أبعد حد في إطلاق الحرية للإرادة الإلهية في أفعالها وعلاقتها بالخلق، فهي إذن مختارة، وذلك خلافاً لابن عربي في حكمه عليها

(١) الطويل (توفيق)، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ص ١٦٥.

(٢) فيلسوف يهودي هو باروخ بندكت، يقول بمذهب وحدة الوجود والجبر، وهو في تصويره لمذهب وحدة الوجود في أقصى تطوره في العصر الحديث فإنه يلتقي مع فكرة ابن عربي بأن هناك جبرية أزلية، يسير العالم بمقتضاها، وهي قوانين إلهية طبيعية معاً مغروسة في جبلة الكون (إبراهيم بيومي مذكور. وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا) الكتاب التذكاري، ص ٣٧٦.

(٣) مذكور (د. إبراهيم بيومي)، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، ص ٣٧٦.

(٤) سورة هود، الآية: ٥٦ ك.

(٥) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨١.

بأنها مجبورة. وإذا كان هذا هو شأن الإرادة الإلهية، فما هو شأن الإرادة الإنسانية، وما علاقتها بالإرادة الإلهية؟

يُشعرنا الجيلي في كثير من المواضع في مصنفاته بأنه يقول بالجبر، وهذا ما يظهر في حديثه عن "الفناء" (*) أي فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية، كما يتحدث عن نفي الفعل عن العبد وإثباته للحق، وسلب الحول والقوة والإرادة وما إليها من الأمور التي تظهر خضوع العبد للإرادة الإلهية فيقول: "إن تجلي الحق سبحانه وتعالى في أفعاله عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة في الأشياء، فيشاهده سبحانه وتعالى محركها ومسكنها، بنفي الفعل عن العبد وإثباته للحق، والعبد في هذا المشهد مسلوب الحول والقوة والإرادة. والناس في هذا المشهد على أنواع: فمنهم من يُشاهده الحق إرادته أولاً، ثم يُشاهده الفعل ثانياً، فيكون العبد في هذا المشهد مسلوب الحول والفعل والإرادة، وهو أعلى مشاهد تجليات الأفعال، ومنهم من يشاهده الحق إرادته، ولكن يُشاهده تصرفاته في المخلوقات وجريانها تحت سلطان قدرته، ومنهم من يرى الأمر عند صدور الفعل من المخلوق فيرجع إلى الحق" (١) ولا يعدو أن يكون هذا كله عند الجيلي مشهداً ذوقياً، يغيب فيه السالك عن شهود إرادته، ولكن ذلك لا يقضي بنفي الإرادة كما عند الجبريين. وقد يُفهم من قول الجيلي بنفي الإرادة الإنسانية أنه جبري، لذا حاول تبرئة نفسه من تهمة الجبرية لما في ذلك من مخالفة للعقيدة الصحيحة. فليس فناء إرادة العبد في إرادة الله سوى مظهر للطاعة أو الخضوع للمشيئة الإلهية فقط، وليس هو نفي للإرادة على الحقيقة، وقد أشار إلى ذلك في عينيته فقال:

(*) الفناء: يقول الجيلي: الفناء هو عبارة عن عدم الشعور باستيلاء حكم الذهول عليه، وفناؤه عن نفسه عدم شعور به، وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه، (الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧)، كما يقول: هو نسبة تزول، وهو نعت كياني لا مدخل له في حضرة الحق، وكل نعت ينسب إلى الجنابين فهو أتم وأعلى من النعت المخصوص بالجناب الكوني إلا العبودية، (شرح الإسفار، ص ٥٥)، أما في اصطلاح القوم: هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها، (الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٩.

إذا ترك الحُجَّاج تَقْلِيمَ أَظْفَرِهِمْ تركت من الأفعال ما أنا صانع
وكنت كآلات وأنت الذي بها تصرّف بالتقدير ما هو واقع
وما أنا جبري العقيدة، إنني محب فني فيمن حبته الأضالع^(١)

ومما هو جدير بالذكر أن الجيلي يختلف في هذا الصدد مع ابن عربي الذي يصرح بنوع من الجبرية التي تتعطل معها الإرادة الإنسانية، بل ويتعطل معها التفكير لدى الإنسان، كما تمتع عنده التفرقة بين الخير والشر، بل والتمييز بين الثواب والعقاب، وبذلك أسقط ابن عربي قيمة الإلزام الخلقي، وارتفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنيها الأساسيين العقل وحرية الاختيار، وتداعت بذلك أركان المشكلة الخلقية في فلسفته^(٢)، كما أن نيكلسون دفع عن الصوفية تهمة الجبرية مبيناً معنى ذلك بقوله: "إن الحرية الحقيقية هي حرية العبد الذي أحب ففئيت إرادته في الإرادة الإلهية، وهذه حال يتجلى فيها الفرق بين الجبر والاختيار"^(٣).

أما الجيلي فإنه لا يحاول أن ينفي فعل العبد، بل يحاول إثباته ليبعد عن نفسه فكرة الجبرية التي ألحقت به، فهو كما يرى أن الإنسان حتى ولو فني عن ذاته وسلم نفسه لله فهذا عنده فعل إرادي يدل على وجود الإرادة الإنسانية بكمالها، وقد عبر عن ذلك بقوله:

وسلّمت نفسي حيث سلمني القضا وما لي مع فعل الحبيب منازع
فطوراً تراني في المساجد عاكفاً وطوراً في الكنائس رافع
أراني كآلات وهو محرّكي أنا قلم والاقتدار أصابع^(٤)

فنخلص من هذا القول مع الجيلي أنه ليس جبري العقيدة لأنه لا ينفي الإرادة كما هو حال الجبرية ويدل على ذلك بقوله:

فلست بجبري ولكن مشاهد فعّال، مريد، ما له من يدافع

(١) الجيلي، القصيدة النوادر العينية في البوادر الغيبية، ورقة ١٧٢، ص أ.

(٢) الطويل (توفيق)، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٣) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، المقدمة، ص أ.

(٤) الجيلي، القصيدة النوادر العينية، ورقة ١٧٢، ص أ.

فأونسة يقضي عليّ بطاعة وحيناً بما عنه نهتاً الشرائع
لذلك تراني كنت أترك أمره وآتي الذي ينهائ والجفن دامج^(١)

فالجيلي كما نراه هنا يحاول أن يثبت النفي بما يشبه الإثبات وذلك بنفي الجبرية، فيعتبر أنه أُعطي القدرة على المشاهدة والفعل والإرادة دون أي اعتراض عليه، وذلك كي لا يظهر مسلوب الإرادة، كما أنه ينفي عنه الجزء الاختياري، فيجعل حكم الله وقضائه هو المسيطر الذي له الحكم فتكون الطاعة الملازمة له أو التمثل لأمر الشرع وما نهى عنه، وهو في هذا يربط فكرته بالفناء، هذا الفناء الذي يستهلك المحب في محبوبة، فلا يملك القدرة على الاختيار، فيكون هناك إرادة تختار له ما تقتضيه من شؤون، وعليه قام مذهبه في الجبرية، وأقام كذلك نظريته المخالفة لنظرية ابن عربي في الاختيار القائم على الإرادة الإلهية، وفيها يقول:

لولا إرادته التعرف لم يكن للكنز إبراز من الخفيات^(٢)

ويبين لنا الجيلي في هذا المجال العلاقة بين هذا الفعل من الحق وبين ما يترتب عليه من جزاء وعقاب، وذلك على ما هو مستحق لذلك. فيكون الجزاء على حسب مقتضى الأسماء والصفات، فلا تنفع طاعة ولا معصية أو شرك، لأن ذلك مردّه إلى الإرادة الإلهية التي تفعل ما تشاء، ولذلك يرى أنه "لا ينفعه إقرار أحد بربوبيته، ولا يضره جحود أحد بذلك، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على حسب ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله، فكل من في الوجود عابد له مطيع لقوله تعالى ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾^(٣) لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحود أو غير ذلك، فلا يفقه كل أحد"^(٤) وعلى هذا يمكن القول بأن الجيلي في مبحث الأخلاق جبري، لتخليه عن إرادته أمام إرادة الحق، فهو إذن لا إرادة له، لأن الإنسان عند الصوفية لا قيمة له كفرد بل هو متحد مع مبدأ الكل،

(١) الجيلي، القصيدة النوادر العينية، ورقة ١٧٢، ص أ.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨١.

كذلك لا خير في الأشياء ولا شر، بل هو نسبي، وهذا هو الاتجاه الذي يسير فيه الجيلي في نظرته إلى الخير والشر.

فالجيلي وإن كان ينفي وجود الشر في العالم فذلك لسريان السرّ الإلهي فيه، حيث أن الخير هو ما يصدر عن الله، وليس للشر إليه سبيل، وقد اختص أهل العناية لما عُرف عنهم بالتزامهم الخير، حيث أن السرّ الإلهي ظهر في ذواتهم وصفاتهم، وسيطر على أفعالهم، وتجلّى في مللهم ونحلهم، وهذا بعيد عن أهل الشر، بل الأمر عكس ذلك. ومما يراه في هذا الشأن "أن من ترقّت نفسه، وعلت همته، وسمت روحه، لا يرى للشقاء أو الشر وجوداً، لأنه يلمس ما للسرّ الإلهي من فضل في نزع الشر من النفوس، وهيمنة الخير عليها، لأن الله لا يصدر عنه الشر مطلقاً، ومن هنا يرى أنه ما ثمّ شقاء، فكل ما سوى الله هو عالم العناية، لأنه في قبضة الحق، وما في قبضة الحق فهو عنده، وما عند الله خير وأبقى، والشقاء شرّ، والشر ليس إليه" (١)(٢) وعلى ذلك، فالشر هو عدم محض في نظر الصوفية، أي عدم وجود صفات إيجابية، فليس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله الذي ليس في طبيعته تقابل، والشر في الأشياء المتقابلة بالتضاد، فوجوده قاصر على عالم الظاهر حيث تُعرف الأشياء بأضدادها.

وهكذا نجد أن الجيلي رغم خلافه مع ابن عربي في مسألة الجبر والاختيار كما بيّناه آنفاً، إلا أنه يساير في جبريته وما يترتب عليها من القول بالخير والشر والثواب والعقاب جبرية غيره من المسلمين أمثال الجهمية الذين افترضوا أن العالم مسيرٌ بقوة عليا هي الله، وكذلك يشارك الأشاعرة في رأيهم أن الله خالق الإنسان وأفعاله، ولو أنه أراد أن لا ينفي الجزء الاختياري فيه، فنفي عن نفسه الجبرية وقال بنظرية الطاعة، وهذا ما يدل على أنه في مذهبه الجبري يقول بأن العبد يخضع للقدرة ولا يتصرف إلا بجريانها عليه وتقدير الحق له. هكذا يلتقي الجيلي بالأشعرية في مسألة الثواب والعقاب والطاعة والمعصية، إذ أن الإنسان عنده مخير مستطاع فهو مكتسب لعمله، والله خالق لكسبه من خير أو شر، وقد قال الأشعري: "وجميع أفعال

(١) ربما قوله هذا مستفاد من الحديث بقوله ﷺ "الخير كله بيدك والشر ليس إليك" سبق تخريجه.

(٢) الجيلي، شرح الإسفار، ص ١٨٥.

العباد مخلوقة من الله تعالى، ومكتسبة للعبد، والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد^(١) على حين رأينا ابن عربي قد عطل الإرادة الإنسانية تماماً، فإذا توجه الإنسان إلى العمل بالقصد والنية والاجتهاد في المعصية فإن الله يخذله وينال العقاب على فعله، وإذا اتجه بالقصد والنية والاجتهاد نحو الطاعة نال الثواب على ذلك، فالله عدل عندهم لأنه يضع الشيء في موضعه، وهو التصرف بمقتضى المشيئة، فلا يتصور فيه جور في الحكم ولا ظلم في التصرف.

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة بالقاهرة، سنة ١٩٧٩، ص ١٥٢.

الفصل السادس

مفهوم الحب الإلهي في تصور الجيلي

- تمهيد
- الحب الإلهي والفناء
- درجات المحبة ومراتبها عند الجيلي
- مراتب الفناء
- وحدة المعبود وتعدد الأديان
- أصناف البشر وأجناسهم عند الجيلي
- وحدة الشهود عند الجيلي

- تمهيد:

الحب الإلهي هو قوام الحياة الصوفية حيث يتعلق المحب بمحبوبه، فيطالع فيه جمال الربوبية، ويستمتع بجماله الأزلي، فهو سرّ الوجود وعلته الأولى، وهو منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه. والحب الإلهي ليس شطحاً أو خيالاً، إنما هو ثمرة حقيقية للإيمان القوي والتدين العميق، فينعكس أثره على حياة الفرد تهنئياً، وعلى حياة المجتمع ارتقاءً.

ولا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن أن الصوفية هم الذين إبتدعوا الحديث عن هذا الحب، إذ أنه يستند إلى شواهد قرآنية صريحة كقوله تعالى: ﴿مُسَوِّفَةٌ بِأَتِيَّ اللَّهُ بِقُوَّةٍ يَحِبُّهُ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(١) ويربط الله بين الحب وقوة الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٢)، كما يربط تعالى بينه وبين حب الرسول وطاعته في قوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾^(٣) وقد شاعت لفظة الحب أول ما شاعت في أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا في القرن الأول الهجري أمثال الحسن البصري، والزاهدة العابدة رابعة العدوية وغيرها، فكان لهم الفضل على من جاء بعدهم من صوفية المسلمين في استخدام لفظة الحب في التعبير عن محبتهم لله.

وقد احتلت المحبة من نفوس الصوفية المحل الأرفع، وصدّروا بها مؤلفاتهم، فعدها بعضهم من المقامات واعتبرها آخرون من الأحوال، فكشفوا بذلك عن وجه الحق فيها، تارة بكلام منظوم وأخرى بكلام منثور، فتغنّوا بها ونظموا الأشعار الغزلية فيها، فكان ذلك ضرباً من التعبير وجدوه ملائماً لحقائقهم وتصوير ما تُكنّه سرائرهم من العشق والهوى. وعن هذا الحب صدرت طائفة قيّمة من الشعر الغزلي استعان به أصحابه للتعبير عما يعتمر قلوبهم من هذا الحب، وما تتأثر به نفوسهم من المواجيد، وما يتعاقب عليها من الأحوال. وليس من شك في أن ما يدخل من هذا الشعر في باب الغزل الإلهي لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته، ولا الصناعة الشعرية من حيث

(١) سورة المائدة، الآية: ٣١ م.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٥ م.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٣١ م.

هي، وإنما هو ضرب من التعبير أقدر على التأثير في السامع تأثيراً قوياً، وأدعى إلى إلهاجة العاطفة وإثارة الشعور من ناحية أخرى^(١).

وقد اصطنع شعراء الصوفية لغة خاصة بهم، فهي إما رموز وإشارات، أو كنايةات وتلويحات لها من المعاني العميقة ما يجلب عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ولا تسيغه عقول العامة. والصوفية يؤثرون الإشارة على العبارة، ويعمدون إلى التلويح دون التصريح ستراً لحقائقهم وكتماً لأسرارهم، وضناً بعلومهم وغيره على حقائقهم وأسرارهم من أن تشيع في غير أهلها أو تتكشف لمن ليس أهلاً لها. وقد أشار القشيري إلى ذلك فقال: "وهذه الطائفة - يعني الصوفية - يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والستر على من يابنهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم^(٢).

ولقد درج الجيلي على هذا الطريق، فضمن شعره صوراً مختلفة من صور الحب تتصل بذكر من أحب من معشوقاته، والوصل والهجر، والقرب والبعد، وواصفاً الخمرة وما يتصل بها من حانٍ وألحانٍ، وكأسٍ ونُدمانٍ وكل ما يتضمنه الشعر الخمري والغرامسي، وكل ذلك بطريق الإشارة والرمز، دون التصريح بالعبارة، صوناً لعلومهم وحفظاً لها وكتماً لأسرارها على من هم ليسوا من أهلها.

كما أن من شأن الحب عند الصوفية أن يستتبع حالة من الوجد وهي الفناء، حيث يفنى العبد عن شهود كل ما سوى الحق من الخلق فلا يرى غير الله فيكون فناؤه بالله، وهي حالة يغيب فيها الصوفي عن إدراكه لذاته لفنائه في المحبوب وهو الله. فلا يعدد يعي شيئاً من حقائق أموره ولا يشعر بنفسه ولا بشيء من لوازمها. وهذا ما أشار إليه الغزالي بوصفه للفناء قائلاً: "وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ١٤٣.

(٢) القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ص ٣١.

الحال فناء، بل فناء الفناء، لأنه فني عن نفسه، وفني عن فناءه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه^(١).

فما هو شأن الجيلي إذن في هذا الأمر، وهل ترتب على تصوفه ونظرته في التوحيد الكامل للوجود اعتماد قلبه بالمحبة الإلهية؟ وهل تحقق بالفناء الروحي في مقاماته وأحواله ووصل إلى شهود الحقيقة بغيبته عن نفسه وانعدام ذاته أمام أنوار الذات الإلهية؟ وكذلك الأمر بالنسبة لعبادة الله بعد محبته، والفناء فيه، والعودة إلى الفطرة التي أوجد عليها الصوفي في حال فناءه وانسلاخه عن نفسه، فهل هناك تكثر في الأديان أم هو تعدد في الصور فقط أمام وحدة الجوهر، حيث أن الجوهر واحد، والحقيقة واحدة، لأن الحق الذي تتبعث منه الأنوار هو واحد فقط؟

- الحب الإلهي والفناء:

يصور الجيلي المحبة الإلهية في أرقى معانيها وأكمل مجاليها، حيث يجعلها كالشمس في طلوعها عندما تنير الأرض بأشعتها وأنوارها، وتطرد غياهب الظلمة من جوانبها، فيعمها الخير والحيوية مكان الخمول والسكينة. وشمس المحبة التي يستخدمها الجيلي في إشارات هي رتبة الحق وأوصافه الحسنى التي تحل بقلب الصوفي عند تحققه بالمحبة الكاملة لله، وهي مرتبة الكمال الحقيقي والجمال الصّرف التي تصرف الصوفي المتحقق عن التعلق بأي شيء غيرها. وقد عمد الجيلي إلى التعبير عن تعشقه للذات الإلهية وولعه بها بنظم ضمّنه لواعج النفس وآلامها ومعاناتها، للوصول إلى التحقق بهذه المحبة التي يتفانى الصوفي للوصول إليها بشتى الوسائل من مجاهدة النفس والنقلب في الأحوال والمقامات كي يفوز بها. وقصيدته العينية شاهدة على ذلك لما تضمنته من صور حيّة للعاطفة التي ارتبط بها مع الذات الإلهية:

فؤاد به شمس المحبة ساطعٌ وليس لنجم العذل فيه مواقعُ
صحا الناس من سكر الغرام وما صحا وأفرق كلُّ وهو في الحان جامعُ

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، القاهرة، سنة ١٩٠٧، ص ٤١.

حميّا هواه عينُ قهوةٍ غيره
هوئى وصباياتٍ ونارُ محبةٍ
أولعَ قلبي من زُرودٍ بمائيه
لقد كان لي في ظلّ جاهلك مرتعٌ
أجرَ ذيولِ اللّهُ في ساعة اللّقا
صليتُ بنارٍ أضرمتهَا ثلاثة
فلا نارٌ إلّا ما فؤادي محلّه
ولا الوجدُ إلّا ما أّقاسيه في الهوى
فكلُ الذي قضيتُهُ في رضاكُم
تحكّم بما تهواه فيّ فإنني
حببتك لا لي بل لأنك أهله

مداماً دواماً تقتنيها الأضالعُ
وتربّة صبرٍ قد سقتها المدامعُ.
ويا ولهي كم ماتت ثمةً والع...
هنيئاً ولي بالرقميتين مراتعُ
وأجني ثمارَ القربِ وهي أيانعُ...
غرامٌ وشوق الدّيارِ الشّواسيعُ...
ولا السّحبُ إلّا ما الجفونُ تدافعُ.
ولا الموتُ إلّا ما إليه أسارعُ...
مرامي وقوق القصدِ ما أنت صانعُ.
فقيرٌ لسلطانِ المحبة طايغُ...
وما لي في شيءٍ سواك مطامعُ^(١).

فهذا القول لدى الجيلي ينطوي على كثير من المعاني التي اصطلح عليها الصوفية، والتي تشير إلى التعلق بالذات الإلهية والتفاني في حبها، حيث تعمّر قلب الصوفي ولا يبقى لغيرها ظهور فيه، كذلك تتضمن الإشارة إلى الكمال الإلهي وهو الكمال الحقيقي والجمال الصرف للذات حيث أنه مع ثبوت الواجب في البصيرة وظهور سطوات أوصافه الجلالية والجمالية لا ثبوت للأغيار بالكلية، والسكر بشراب المحبة الإلهية التي يصحو منها الصوفي لأنه لا يفتتن بشيء من الأغيار عنها، فهي دوماً في "الحن" وهي حضرة الروح التي هي منتهى سير جميع الأرواح الجزئية^(٢). وقد أشار الجيلي إلى سكره بمحبة الله ودوامه عليه فقال:

وأشرب كأسَ الرّاح كأساً براحةٍ تُصَفِّقُ بِالرّاحاتِ فيها الأصابعُ^(٣)

ومن إشارات الغزلية بالذات الإلهية وجمالها المتبدّي لبصيرته قوله:

وسربٌ من الغزلان فيهنّ قينةٌ لنا هنّ في سقط العذيب رواتعُ

(١) الجيلي، النواذر العينية، (القصيدة)، مخطوط الظاهرية، ورقة ٨٨ - ٨٩.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية، ورقة ١، ص أ.

(٣) الجيلي، النواذر العينية، ورقة ٨٨.

سَقَرْنَ بُدُوراً مُذْ قَلْبُنَ عِقَارِباً مِنْ الشَّعْرِ خَلْنَا أَنَّهُنَّ بَرَاغُ
رعا الله ذاك السرب لي وسقى الحمى ولا ضيَّعت سرباً فإني ضايغ^(١)

وسرب الغزلان اصطلاح لدى الجيلي يشير به إلى الملائكة المهمة في حبه تعالى والتي تقوم على توحيده والفناء في حبه ومراعاة أوامره، فهي صورة حية للمحبة والتفاني في سبيل المحبوب، وهو يعتمد الصورة الرمزية التي تعبر عن شوقه وحبه وتعلق القلب وما فيه من صباغة لمحبة الذات الإلهية، وقوام ذلك كله الوجدان وما فيه من نبضات القلب ورفرة الروح.

وتتعدد المحبة عند الجيلي لله تعالى من غير علة، لأنه لا يجوز بحقه تعالى أن يكون معلولاً لشيء فتكون محبة الإنسان لله تعالى منعقدة لصفاته ولكونه أهلاً للمحبة. فإذا كان الحب كما يراه الصوفية سر الوجود وعلته الأولى، فإن الجيلي يراه تأكيداً لرغبة المعبود في إظهار أسمائه وصفاته في صور جماله وجلاله. فوجود العالم كمال للحق لأنه كمال المعرفة حيث ظهر حسنه وبهاؤه في مخلوقاته. وقد أشار إلى هذا الجانب من الحب فقال: "أحب المعبود ظهور هذا الوجود لأنه أوجده نسخة جماله وجلاله، فكان بوجود العالم ظهور كماله، فأراد شهود باطن صورة نفسه في ظاهر الحسن المجعول مرآة لقدسه ومظهراً لهيبته وأنسه، فنفسه المحبوبة المشهودة، وملاحظته المطلوبة الموجودة، كذلك محبة آدم لحواء كانت لكونها خلقت من ضلعه شخصاً مستوياً، فالمحسوب إذن له نفسه، والمرغوب إليه حسنه، والمشاهد له حسه".^(٢) ولا يخرج الجيلي عن الحب في كل ما ذهب إليه من أمر الوجود، وصوره، وأشكاله، فللحب علاقة بالإيجاد والتكوين والظهور وكل ما من شأنه أن يكون تجلياً من تجليات الذات والأسماء والصفات الإلهية ولذلك يرى في الوجود المطلق صورة من صور الحب التي تحقق بها الوجود فقال:

الحب أول ذا الوجود المطلق والحب أخرجكم خلقاً مرتقٍ
بالحب كان الإبتدا لوجودنا وبه الختام لمن درى بتحقيق

(١) الجيلي، القصيدة النوادر العينية، ورقة ٨٨.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٩.

لولا مقام الحب أعلى رتبةً ما كان إسمُ حبيبه العبدِ النقي
فالحبُّ علةُ كلِّ أمرٍ ظاهرٍ والحبُّ شِمةُ كلِّ عبدٍ مُتَّقِي^(١)

فالمحبة بهذا المعنى واسطة في الخلق والإيجاد، فهي المقام الأول الذي صدر عنه الوجود، والعلة الأولى لظهور كل موجود، وهي شِمة النفوس النقية التي تعرف مقام العبودية من الربوبية وتخضع لها طاعة وإجلالاً. وهذه المحبة المنعقدة لله هي عين محبة الله تعالى لمعرفته لنفسه، وإخراجه للخلق من كنزيته كما ورد في الحديث القدسي فيما رواه النبي ﷺ حاكياً عن ربه أنه قال "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتجليت عليهم في عروني"^(٢) فكانت المحبة هنا هي السبيل إلى معرفة الذات الإلهية نفسها من خلال خلقها للخلق وإيجاد حاله. فقال: "أحبّ تعالى ظهور الحقائق فخلق لذلك الخلائق، وأحبه ﷺ للتحقق لكل حال تمّ، فكان حُبّ العبد الأواه تبعاً لحب الله ولأجل ذلك قال ﷺ "حبب إليّ النساء"^(٣) ليضيف الفعل إلى المتعال، ولم يقل "أحببت" بإسناده إلى نفسه في الحال، فعين ما حبه لأجله النبي ﷺ هو عين ما أحب الله بسببه العالم، لأنه أحب ظهور ما لديه من الكمالات المعبر عنها بالأسماء والصفات وهو عين المطلوب للنبي المحبوب ... فالذي قال كنت كنزاً مخفياً هو القائل حبيب إليّ النساء ولكن أضاف الفعل إلى نفسه أولاً للربوبية وإلى غيره ثانياً لمظهر العبودية، وسرّ ذلك أن الحب أول توجه من الحق لوجود العالم، ومحمد أول موجود ﷺ فكان أول التوجهات مقاماً لأول الموجودات"^(٤).

ويعزو الجيلي أمر الخلق كله وإيجاده إلى الحب الإلهي، ومقامه هو التوجه الحبي نحو الخلق، وواسطته الروح المحمدي باعتباره أول الخلق، وقد بيّن دور هذا المقام بقوله: "فكان التوجه الحبي أول صادر عن الجناب الإلهي في إيجاد المخلوقات، فالحب لبقية مقامات الكمال أصل، وهي له كالفروع، ولأجل أنه من المقام الأول الأصلي، كان مخصوصاً بالموجود الأول الأصلي، فجميع الحقائق الإلهية إنما ظهرت

(١) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٩.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) الحديث: أخرجه النسائي ٣٨٧٨، وأحمد في مسنده ١٢٥٨٤.

(٤) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٨.

بواسطة الحب، إذ لولا ذلك لما وُجد الخلق، ولولا الخلق لما عُرِفَت الأسماء والصفات، والخلق إنما ظهر بواسطة الروح المحمدي، فلولا الروح المحمدي لم يكن خلق، ولولا الخلق لم تظهر صفات الحق لأحد، إذ لا أحد، فالحب هو الوساطة الأولى لوجود الموجودات، ومحمد ﷺ هو الوساطة الأولى لظهور الموجودات^(١). ويستند في نظريته هذه إلى ما جاء في قوله: فلولا المحبة ما كان هذا الظهور، ولولا الظهور لما عُرِفَ الله تعالى وذلك لقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(٢) يعني يحبهم بواحديته في كثرتهم ليعرفوه، ويحبونه بوجود كثرتهم في واحديته ليعرفهم بما عرفوه بضدّه، فعرفهم بالتكثر وعرفوه بالوحدة^(٣).

وليست المحبة سوى علاقة متبادلة بين طرفي الوجود بحقه وخلقه، وعليها يتوقف أمر الوجود الكوني، لذلك لم تكن المحبة منعقدة للحق فقط، بل هي أيضاً منعقدة للخلق، فهي تتنوع بتنوع التوجه الحبي، لذلك فهي على أنواع مختلفة يحصرها الجيلي في ثلاثة أنواع هي: محبة فعلية، محبة صفاتية ومحبة ذاتية، ولكل منها توجهه الخاص في العبد بحسب المقام الذي يستوي فيه.

– درجات المحبة ومراتبها عند الجيلي:

ينطوي مقام الشهادة الكبرى على المحبة الإلهية فيرى فيه "انعقاد المحبة لله تعالى من غير علة فتكون محبته لله تعالى لصفاته وكونه أهلاً أن يُحِبَّ"^(٤). ولذلك حدد الجيلي أهل كل درجة من درجات المحبة ووجهتهم فيها وهي على ثلاثة أنواع المحبة الفعلية وهي محبة العوام، والمحبة الصفاتية وهي محبة الخواص، ومحبة ذاتية وهي خاصة بالكمال من أهل التحقيق ومن ثمة قال: "إن المحبة الفعلية محبة العوام، وهو أن يُحِبَّ الله تعالى لإحسانه وليزيده مما أسداه إليه، والمحبة الصفاتية محبة الخواص، وهؤلاء يحبونه لجماله وجلاله من غير طلب كشف لحجاب ولا رفع لنقاب، بل محبة

(١) الجيلي، قاب قوسين وملتقى الناموسين، ورقة ٩، ص أ.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥٤ م.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٣، ص أ.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٦.

لله خالصة من علل النفوس، لأن تلك المحبة ليست لله خالصة، بل هي لعلة نفسية، فالمحب المخلص منزله عن ذلك. ومحبة الخاصة هي التعشق الذاتي الذي ينطبع بقوته في العاشق بجميع أنوار المعشوق، فيبرز العاشق في صفة معشوقة، كما يتشكل الروح بصورة الجسد للتعشق الذي بينهما... فمحبة العوام فعلية، ومحبة الشهداء محبة صفائية، ومحبة المقرّبين محبة ذاتية^(١).

أضف إلى ذلك أن لهذا الحب والمحبين مراتبه بحسب مراتب الموجودات أيضاً، وقد جعلها الجيلي على تسع مراتب في الخلق ومرتبتين في الحق، كما يبرز دور الإرادة الإلهية وما لها من تعلق بالحب القائم في نفس الذات، وهو ما أشار إليه بقوله: "فأحببت أن أعرف" فهاتان المرتبتان من مراتب الحب في الحق لأن حبه لمعرفته نفسه، فكانت إرادته تعالى فوق كل شيء ويشير إلى ذلك فيقول: "فالمرتبة الأولى في الحق يُسمى الحب بإسمه ما لم يكن حركة لظهور أثرها، فإذا حصلت تلك الحركة يسمى الحب إرادة، فالحب الحقيقي والإرادة الحقيقية منه تعالى"^(٢). هذا هو الحب في جانبه الإلهي، وقد صورته الجيلي بأنه سرّ الحياة، وأصل الموجودات جميعها لأنه من جانب الحق، وبه اكتمال الوجود. ولكن ما هي طبيعة هذا الحب في الجانب الإنساني؟

أن الحب الإنساني لله هو ذو غاية وهي الفناء بالله، ويحصى الجيلي مراتب هذا الحب في الخلق وتوجهات القلب نحو الحبيب، وفناءه في هذه المحبة. كما يحدد صفاتها وتدرج المحب فيها حيث ينتهي فيها إلى مرتبة الفناء، أي فناء المحب في المحبوب، ويعرض الجيلي لهذه المراحل التي يجتازها السالك كي يتحقق بالفناء الكامل فيقول: "ومراتب الحب في الخلق أولها "الميل"، وهو انجذاب القلب إلى المطلوب، فإذا زاد يسمى "ولعاً"، وإذا اشتد ودام يسمى "صبابة"، فإذا قوي... حلّ بالقلب في المعنى المراد يسمى "هوى"، فإذا استولى حكمه على الجسد بحيث أن يفنى المحب عن نفسه يسمى "شغفاً"، فإذا انمحي وظهرت علامته بحيث أن يفنى المحب عن نفسه وعن فئاته

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٦.

(٢) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ٩، ص ب.

يسمى "غراماً"، فإذا استحكم وطفح وظهر وتمكن تمكناً أفنى المحب عن نفسه وعن حبيبته أيضاً بحيث أن يبقى الأمر شيئاً واحداً، وهو المحب المطلق يسمى "عشقاً" وهذا آخر مقامات الخلق فيه، فإنه يصير المحب في هذا المقام حبيباً والحبيب مُحِباً، فيتكون كلٌّ منهما بصورة الآخر، وذلك أن العاشق قد تمكنت روحه بصورة المعشوق فتعلقت بتلك الصورة الروحانية لمنطق التمازج... فيستحيل الفك والمفارقة والانفصال فيهما^(١). فهذه المراتب التسعة التي أحصاها الجيلي هي للخلق حقيقة، ولا يمكن نسبتها إلى الحق إلا من حيث أن وجود الخلق له، وأما الحب والإرادة فهما لله حقيقة، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿مُسَوِّدَةً يَأْتِيهِ اللَّهُ بَاقٍ يَحِبُّهُ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(٢)، وقوله: في الحديث القدسي "لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه"^(٣). وقوله في الإرادة ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٤) فالحق تعالى بهذا الشأن يحب ويريد، والحب والإرادة من ثبوت الله تعالى.

ولما كانت الحقيقة الوجودية قائمة بوجهيها الحقي والخلقي، فإنها لا بد من رابط يجمع بينهما، لذلك يرى الجيلي بأن هناك من مراتب الحب ما يجمع بين الحق والخلق معاً، ويحددها الجيلي في معنى "الود" القائم بين الحق والخلق، وذلك استناداً إلى إسمه "الودود" حيث أنه تعالى يُودّ من يشاء من عباده، ويُسبغ عليه من حبه ونعمائه ما يشاء، وقد أشار إلى هذه المرتبة بقوله: "والحب مرتبة أخرى تظهر في الحق والخلق، ولهذا تسمى المرتبة الجامعة، وهي مرتبة "الود"، فإن الله يسمى "الودود" فهو يُودّ من يشاء من خلقه، والخلق يُودّونه، "فالود" مرتبة مشتركة تظهر بالقدم في القديم وبالحديث في المحدث، فالمودة من خصائصها الاشتراك لوقوعها من الجانبين، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا، وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾^(٥)، فالمودة تكون من الجهتين، فهي إسم للمحبة إذا

(١) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ١٠، ص أ.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥٤ م.

(٣) الحديث: "لا يزال عبدي..." سبق تخريجه.

(٤) سورة يس، الآية: ٨٣ ك.

(٥) سورة الروم، الآية: ٢١ ك.

ظهرت من المحب والمحبوب، لأن الشيء إذا كان من إثنين لا يختص به أحد دون الآخر، فهما مشتركان فيه... فإذا صار كل منهما محباً للثاني، محبوباً له، كانت دولة المودة ظاهرة بينهما، وهي نهاية مراتب العشق في الظهور، ولأجل وقوعه من الجانبين فقط، وإلا فلا شيء في الخلق أعلى من مرتبة ظهور العشق إذ هو ﴿نار الله الموقدة﴾^(١) (٢).

وهكذا تنتهي مرتب الحب في الإنسان إلى اتحاد المحب بالمحبوب، حيث يفنى المحب عن وجوده ووجود كل شيء في محبوبه، وهذا المظهر عنده من مظاهر الوحدة الوجودية التي لا تفرقة فيها بين حق وخلق أو بين محب ومحبوب^(*).

وما يقال بشأن المحبة ومراتبها فإن ذلك يصدق على الإرادة أيضاً وعلى مظاهرها في المخلوقات فهي تسير في نفس الخطوات التي تتدرج فيها المحبة من ميل وولع وصباة وهوى وعشق وغيرها، مما يؤدي إلى الفناء الذي تضمحل فيه الذات ولا يبقى لديها مجال للتفرقة بين صفة ولا موصوف، وهذا روح مذهبه في الوحدة، حيث يقول: "إن الإرادة لها تسعة مظاهر في المخلوقات: المظهر الأول وهو الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه، فإذا قوي ودام سمي ولعاً وهو المظهر الثاني للإرادة، ثم إذا اشتد وزاد سمي صباة، وهو إذا أخذ القلب بالاسترسال فيمن يحب فكأنه انصب كالماء إذا أفرغ لا يجد بداً من الانصباب وهذا هو المظهر الثالث، ثم إذا تفرغ له بالكلية وتمكن ذلك منه سمي شغفاً وهو المظهر الرابع للإرادة، ثم إذا استحكم في الفؤاد وأخذ عن الأشياء سمي هوى وهو المظهر الخامس، ثم إذا استوفى حكمه على الجسد

(١) سورة الهُمزة، الآية: ٦ ك.

(٢) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ١، ص أ.

(*) حدد الجيلي مراتب الفناء في المحبة بقوله: ثم استولى حكمه - أي الحب - على الجسد بحيث أن يفنى المحب عن نفسه يسمى "شغفاً" فإذا انمحي وظهرت علامة بحيث أن يفنى المحب عن نفسه وعن فئاته يسمى "غراماً" فإذا استحكم وطفح وظهر وتمكن أفتى المحب عن نفسه وعن حبيبته أيضاً بحيث أن يبقى الأمر شيئاً واحداً وهو المحب المطلق يسمى "عشقا" وهذا آخر مقامات الخلق فيه فإنه يصير المحب في هذا المقام حبيباً والحبيب محباً، (قاب قوسين للجيلي، ورقة ٩).

سمي غراماً وهو المظهر السادس للإرادة، ثم إذا نما وزالت العلل الموجبة للميل سمي حباً وهو المظهر السابع، ثم إذا هاج حتى يقنى المحب عن نفسه سمي وداً وهو المظهر الثامن للإرادة، ثم إذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمي عشقاً، وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه ولا يصيخ إليه كما روي عن مجنون ليلي...^(١) وقال شعراً:

العشق نار الله الموقدة فأقولها فطلوعها في الأفئدة
نبأ عظيم أهله هم فيه مختلفون أعني في المكانة والجدة
فتراهم في نقطة العشق الذي هو واحد متفرقين على حدة^(٢)

والفناء كما يراه الجيلي هو فناء عن النفس وعن العالم الخارجي وذلك باستهلاك المحب في محبوبه، "فهو عبارة عن عدم الشعور باستيلاء حكم الذهول عليه، ففناؤه عن نفسه عدم شعوره به، وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه، فالفناء في اصطلاح القوم هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها"^(٣). ولكن الفناء لا يخلو من صراع النفس، حيث تميل إلى التجرد عن متعلقاتها المادية والبدنية والفناء في الذات الإلهية، كي تصل إلى السرّ المصون وينكشف لها عالم "الكاف والنون" الذي أوجده الخالق بكلمة "كن" فكان، إلى أن تطهرت النفس من أدرانها، وتجردت من رسومها وولجت عالم الغيب بفنائها عن إرادتها في إرادة الله^(٤). فيصل العبد بعدها إلى التحقق الكامل بالأسماء والصفات، فيسمع بسمع الله، ويبصر ببصر الله، لا يعلم من الوجود غير هويته بحكم اليقين، والكشف يشهده صدور الوجود أعلاه وأسفله منه، ويرى متعدّدات أمر الوجود في ذاته، كما يرى أحداً خواطره وحقائقه^(٥). فإن العبد في حالة تجلي الأسماء واصطلامه تحت أنوارها، يمحو الله إسم العبد ويثبت له إسماً من أسمائه، وهذا هو الفناء الكامل الذي لا يتحقق إلا للكمّل المتحقّقين بالقرب من الذات

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٤) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٣، ص ب.

(٥) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب.

الإلهية وفنائهم التام فيها. ومن آثار هذه التجليات عليه قوله: "إذا تجلّى الله على عبد من عبيده في إسم من أسمائه، اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الإسم، فمتى ناديت الحق بذلك الإسم أجابك العبد لوقوع ذلك الإسم عليه، فأول مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلّى الله لعبده في إسمه الموجود، فيطلق هذا الإسم على العبد، وأعلى منه تجليه في إسمه الواحد، وأعلى منه تجليه في إسمه الله، فيصطلم العبد لهذا التجلي، ويندكّ جبله، فيناديه الحق على طور حقيقته "إنه أنا الله" هنالك يمحو الله إسم العبد، ويثبت له إسم الله، فإن قلت "يا الله" أجابك هذا العبد ليّيك وسعديك، فإن ارتقى وقوّاه الله وأبقاه بعد فئاته، كان الله مجيباً لمن دعا هذا العبد، فإن قلت مثلاً يا محمد أجابك الله ليّيك وسعديك" (١).

كما يعرض لنا موقفاً صوفياً وصل فيه إلى درجة عالية من التحقق بالقرب الإلهي بفضل مجاهداته الروحية، وأصبح قلبه محلاً لمجلى محاضرات الأسماء، حيث أن القلب هو موضع السر الإلهي الذي يفهم الحقيقة فيقول: "إذا فني العبد عن نفسه وفني عن فئاته وأبقي بالله تعالى، ثم أخلع عليه حلّة من حلل الكمال ولج بها في حضرة من حضرات التحقيق، فيطلع فيها على محاضرات الأسماء الإلهية والصفات الكمالية الذاتية منها، والنفسية والفعلية، فأول ما يخاطبه من ذاته الإحدية بلسان الصرافة الذاتية فيرجع إلى ذات نفسه من حيث هو فيجد نفسه أحداً بالذات... فيرى نفسه وجوداً محضاً... من غير اعتبار نسبة أو عدمها، بل عين الإطلاق المحض، وحينئذ يتحقق بصفة الأحدية... ثم الهوية... والفردية... والواحدية... والألوهية... والرحمانية... والريّة... وكل من هذه الحضرات تصبح كأنها كامنة فيه... فإذا حصل خطاب الألوهية بلسان هذه الجمعية أجابها لكماله الأزلي الذاتي المستوعب لكل نقص وكمال فيتصف حينئذ بالألوهية... (٢).

ولكن ما هي حقيقة هذا الفناء؟ وهل هو أمر إرادي يحصل للعبد متى شاء وكيفما شاء؟ وهل يصدر عنه مباشرة أم بأمر خارج عنه؟

(١) الجبلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٤١.

(٢) الجبلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٥، ص.ص أ - ب / ١٦، ص أب.

يحاول الجيلي أن يوضح لنا أمر هذا الفناء وذلك بإرجاعه إلى الاختيار الإلهي، فهو ليس بأمر كسبي، بل يتوقف حدوثه على الإرادة الإلهية، والإرادة في العبد هي عين إرادة الحق، فهي بنسبتها إلى العبد إرادة حادثة لأن الخلق حادث، وبنسبتها إلى الحق فهي قديمة لأنها عين إرادته القديمة، والساك للطريق لا بد له من التدرج في الإرادة حتى يصل إلى مرحلة الفناء الكامل وهي نهاية الطريق حيث يقول: "وهذا آخر مقامات الوصول والقرب، فيه يُنكر العارف معروفه فلا يبقى عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، ولا يبقى إلا العشق وحده، والعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت إسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف... فإذا امتحق العاشق وانطمس، وأخذ العشق في فناء المعشوق والعاشق، فلا يزال يفنى منه الإسم، ثم الوصف، ثم الذات، فلا يبقى عاشق ولا معشوق، فحينئذ يظهر العاشق بالصورتين، ويتصف بالصفيتين، فيسمى بالعاشق ويسمى بالمعشوق"^(١) وهنا تتجلى الوحدة الكاملة وتنمحي الكثرة في وحدة الذات الإلهية. ويسوق الجيلي مثلاً على حقيقة الفناء هذا من تجربة روحية مرّ بها وتحقق فيها بالفناء الكامل، وجاءت صورة صادقة لحالة الصوفي في حال اضمحلال ذاته الإنسانية تحت أنوار الذات الإلهية وغيبته عن حاله فقال في تصويره لها: "تضمحل في هذا المنظر ذاتك، وتنفى عن صفاتك وعنك وعن كل ما يُنسب إليك من النعوت والأفعال والآثار، فيتلاشى وجودك، وينعدم تركيبك، فلا تشاهد لك جسماً ولا روحاً ولا قلباً ولا سراً ولا صورة ولا معنى، بل يتجلى الحق عليك في جميع ذاتك، فتندم تحت تجليه في جميع جهاتك، فلا يبقى لك علم ولا عين ولا تماثل ولا حق ولا حقيقة، قد أخذ عنك له فلا شيء منك بجهة من الجهات باقٍ، بل تُليّ عليك في هذا المنظر ﴿كل شيء هالك إلا وجهه له العزم﴾"^(٢) (٣).

- مراتب الفناء:

والفناء من حيث هو ثمرة المجاهدة وقهر النفس اللوامة لدى الصوفي، فهو لا يتحقق للصوفي دفعة واحدة إنما يمر بمراتب تسع يجتازها الفاني كي

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٦.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٢٠.

يصل إلى مقام البقاء بالله، وأول هذه المراتب مرتبة الذهول وآخرها مرتبة المحو: ولقد عرض لكل مرتبة منها وما يلقاه العبد أثناء اجتيازه لهذه المراحل فقال:

المرتبة الأولى: "أول هذه المراتب مرتبة الذهول، وهي عبارة عن عدم شعور العبد بنفسه عند الاستغراق في ذكر الحق لأهل الحجاب، أو عند بروز أنوار الجمال لأهل الكشف"^(١).

والمرتبة الثانية: الذهاب، وفيها يفنى العبد عن أفعاله بسيره وذهابه في الحق، فتكون جميع أفعاله هي أفعال الله، ويكون العبد في هذه المرتبة كمثل القلم بيد الكاتب تقلبه الأصابع كيف شئت اليد، وهذا معنى الذهاب، لأن العبد ذهب من فعله بشهود فعل الله به. وقد يطلق إسم الذهاب على الترقّي مطلقاً سواء كان في سيره إلى الله أو في سيره في الله"^(٢).

والمرتبة الثالثة: هي مرتبة السلب، فيُسلب فيها العبد كل ما له من أوصاف خلقية بظهور الأوصاف الحقية لتحقيقه بالقرب، وفي هذا تصديق لحديث النوافل، فتحلّ صفة الحق مكان صفة الخلق وتكون عوضاً عنها، فيكون سمعه وبصره وعلمه وحياته وإرادته وقدرته كله لله، ويكون للعبد نسبة من هذه الصفات فيقول: "فتكون تلك الصفات الظاهرة في العبد غير منسوبة إليه، بل هي منسوبة إلى الله تعالى، إذ هو المتجلي بصفاته في مرآة الكون، فالعبد في هذه المرتبة مرآة ظهر الحق فيها بصفاته، فالصفات صفات الله والعبد محل ظهورها"^(٣).

المرتبة الرابعة: "الاصطلام هو عبارة عن فناء العبد عن ذاته لوجود ذات الحق، فينتقل العبد عن حكم الوجود، فلا يكون له وجود بل الوجود لله، والعدم للعبد، فلا يخطر بباله أنه موجود بحالٍ لعلمه بعدمه ذاتاً وصفاتاً"^(٤).

المرتبة الخامسة: "الانعدام هو عبارة عن فناء العبد عن فئاته، فلا يبقى عنده شعور بأنه فانٍ بل يفنى عنده جميع صفاته وأحكامه وذاته وبقائه بفئاته، ولا يبقى عنده

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، مخطوط، مكتبة الظاهرية، دمشق، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٤.

عندية بالبدن، فهو متحقق بمقام الانعدام"، ومن هذا المشهد ينتقل إلى مقام البقاء، وما يراه أن الانعدام لا يعني فناء أحكام البشرية فيه لأن هذا التحقق إنما هو من حيث علمه وعنديته لا من حيث ما هو عليه في الظاهر، لأن جسمانيته على حالها باقية^(١).

المرتبة السادسة: السحق هو عبارة عن زوال الحس من نفس العبد فيقبل الأوصاف الإلهية من غير تعمل ولا تعقل ولا استحضار، بل يقبل صفات الحق كما يقبل صفات نفسه ولا يبقى عنده بينهما فرق، وهذه المرتبة من أول مقامات التحقيق يلحق العبد بالله. ويضيف أن للانعدام ثلاث علامات: "أحدها أن يقبل سائر الأوصاف الإلهية، الثاني أن لا يجد فرقاً بين قبول صفات الله وبين قبول صفات نفسه، بل يقبل ذلك هذا... بالسواء من حيث الوجدان، الثالث أن لا يحتاج في قبوله صفات الله تعالى إلى استحضار إسم... بل يقبل ما يعلمه الله بذاته سبحانه^(٢).

المرتبة السابعة: "المحق هو عبارة عن زوال الحصر والحد من جسمانية العبد وروحانيته معاً، فإن اليد مثلاً ليس في جبلتها الطبيعية أن تكون بها قوة إبراء الأكمه، والرجل ليس في جبلتها الطبيعية أن تكون فيها قوة المشي على الهوى، إلا أن القابلية الإنسانية فيها جميع ذلك، وإنما تقييد النفس بالعادات منعها عن ذلك وحصرها على حد لا تتعداه الجوارح فإذا زال ذلك الحصر عن الجوارح صار النفس باطناً فقد مُحق بهذا العبد وتحقق بهذه المرتبة الشريفة^(٣).

المرتبة الثامنة: "الطمس، هو عبارة عن ذهاب أحكام البشرية مطلقاً من طبعه وعادته، فظاهره وباطنه، فلا يغيره الجوع المفرط ولا السهر الدائم ولا الزلازل العظام بحيث أن لا تدعوه نفسه في ذلك إلى غيره... كذا في سائر أحواله وأموره العادية والطبيعية مع زوال الحصر عنه كما سبق... فإنه يشترط أن تزول عنه أحكامها"^(٤).

المرتبة التاسعة: "المحو، هو كمال الفناء لزوال سائر الآثار الخلقية بظهور الآثار الحقية، فإن المحو شرطه ظهور آثار الحق على هيكل الإنسان لأنها... لا تستر

(١) الجيلي، رسالة اربعون موطن، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص.ص ٤٤ - ٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص.ص ٤٥ - ٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص.ص ٤٥ - ٤٦.

ظهورها على جوارح العبد إلا لوجود بقية عليه، وعلامة زوال البقية ظهور أثر الحق على سائر الجوارح^(١).

ويرى الجيلي أن المراتب الأربعة التي هي السحق والمحق والطمس والمحو هي مخصوصة بأهل مقام البقاء دون المراتب الخمسة الأولى، فإنها مخصوصة بأهل مقام الفناء لأن الباقي بصفة من صفات الله لا يظهر عليه أثرها إلا بعد التحقق بمقام المحق، وهو نهاية الفناء عن الكيفيات والحدود الخلقية. وأما قبل التحقق بهذا المقام لا تظهر الآثار كلها على جوارحه بحكم الاختيار ولو كان في مقام البقاء^(٢).

مراتب (درجات) الفناء عند الجيلي

المرتبة الأولى	مرتبة الذهول
المرتبة الثانية	مرتبة الذهاب
المرتبة الثالثة	مرتبة السلب
المرتبة الرابعة	مرتبة الاصطلام
المرتبة الخامسة	مرتبة الانعدام
المرتبة السادسة	مرتبة السحق
المرتبة السابعة	مرتبة المحق
المرتبة الثامنة	مرتبة الطمس
المرتبة التاسعة	مرتبة المحو

وما يمكن قوله أن الجيلي في عرضه للفناء على الصورة التي ذكرها لم يقصد به حالة اتحاد أو حلول مع الذات الإلهية، إنما يقصد أن العبد محل تجليات الحق بأسمائه وصفاته من غير حلول ولا اتحاد، بل تجد الحق مُكَيَّفًا من غير كيفية، وتكون أنت لا أنت، بل يكون هو على ما هو عليه في الأزل بغير حد ولا حصر تعالى الله. وفي هذا المقام يكون العبد كما لم يكن، والحق كما لم يزل، فتذهب صفات العبد وتأتي

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦.

صفات الرب^(١) وهذا ما يعنيه الصوفية بالفناء، أي فناء الذات الإنسانية في ذات الله تعالى وهذه في حقيقتها ليست دعوة إلى الفناء، بل دعوة إلى الخلود، حيث أن الإنسان يفني ذاته في ذات الله ليبقى به، وليست هذه الحالة التي دعوا إليها بمُشابهة لحالة "النرقانا"^(*) الهندية، التي تهدف إلى إفناء الذات وإيلاجها حالة النفي المطلق، بل هي دعوة إلى اعتناق المثل العليا في السلوك والعقيدة يصل بها الإنسان إلى الخلود^(٢). ويرى نيكلسون أن الفناء الصوفي يتفق مع القول بالشخصية الإلهية، لأنه ليس كالنرقانا الهندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية، بل هو محو يعقبه صحو، وفناء يعقبه بقاء، هو فناء عن الإرادة الإنسانية مثلاً لتحقيق الفاني بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله، فهو يفنى عن إرادته الخاصة ليبقى بإرادة الله، ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله، وهكذا^(٣).

وثمة تلازم بين حاليّ الفناء والبقاء يظهر عند الجيلي في تمييزه بين مراتب الفناء، إذ يجعل من المراتب الأخيرة التي تؤدي إلى الفناء من السحق والمحق والطمس والمحو مباشرة هي مراتب خاصة بأهل البقاء، وخصّ المراتب الأولى الباقية بحالة الفناء، ذلك أن الصفات الإلهية لا تظهر على العبد إلا بعد زوال الآثار الخلقية عنه، بعد وصوله إلى مرتبة المحق، وهو آخر مراتب الفناء، بل إن الجيلي يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن العبد يفنى عن الفناء وذلك بالسحق والمحق والطمس والاندغام حيث تتجذب ذاته إلى ذات الحق، ولا يبقى له سوى مشهد الحق، فيبقى فيه، وفي ذلك يقول:

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، ص ٤٣.

(*) النرقانا: يقول أبو العلا عفيفي أن النرقانا ظاهرة سلبية محضة وفكرة متفرعة عن مذهب تشاؤمي شامل في حين أن الفناء الصوفي له ناحيته الإيجابية كما أن له ناحيته السلبية، وأنه لا دخل له في فلسفة تشاؤمية فسي طبيعة الوجود، (التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. عفيفي، ص ٨١).

(٢) الفناء عند متصوفة الإسلام يعقبه بقاء ولكن في النرقانا فناء تاماً لا يعقبه بقاء. كفاقي (د. محمد عبد السلام)، اتجاهات إنسانية في شعر الصوفية، في ادب الفرس وحضارته. نصوص ومحاضرات مكتبة النهضة العربية بيروت ١٩٦٧ ص.ص ٢٠ - ٢١.

(٣) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص أ، المقدمة ص ١.

ثم تبنى عن الفناء فيأخذك أمر ضروري إلى ذات واجب الوجود، فيكون... مشهده في الله مشهده منه، وأنت كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ...﴾ (الآية) (١) (٢) ولكن يرى بأن العبد في هذه الحالة محجوب عن الحق لشهوده فنائه عن فناء. "وقد تترقى النفس بمجاهداتها لتصل إلى مقام القرب، فتكون في بقاء بعد الفناء" (٣). ولا يتحقق للصوفي هذا الفناء عن فناء إلا بتجلي إسم من أسماء الذات الإلهية كإسمه "الحق" أو "الله" أو من حيث إسمه "القدس" حيث يفني الجانب الخلقي من العبد، ويبقى فيه الجانب الإلهي، وفي تجلي كل إسم من هذه الأسماء يفني من العبد جزء من الخلقية وتبقى الذات المقدسة المنزهة، كأن يقول في تجلي إسمه "الحق" منهم من تجلى له من حيث إسمه "الحق"، وكان طريقه إلى هذا التجلي بأن كشف له سبحانه وتعالى عن سر حقيقته المشار إليها بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٤) فعندما تجلت له ذاته من حيث إسمه الحق فني منه الخلق وبقي مقدس الذات منزله الصفات" (٥). وهكذا تجليه في باقي أسمائه تعالى.

أما مقام البقاء الذي يعقب الفناء، فقد يتحقق العبد به بعد تجليات الجمال والجلال، ويرى الجلي أن تجليات الحق تتنوع، فتارة يتجلى باللفظ، وتارة بالرحمة، وتارة بالعلم، وتارة بالفضل، وتارة بالجود وأمثال ذلك إلى ما لا نهاية له من التجليات، وهذه التجليات لله على عباده إما جلال جمال، وإما جمال الجلال، وهذه كلها بعيدة عن الحلول والاتحاد، حيث يكشف الله عن أصل الموجودات جميعها وما فيها من تجلٍ جمالي أو جلالي فيقول: "إعلم إن الله تعالى إذا تجلى لعبده في منظر الجمال رأى ذلك الشيء من الأشياء إلا وتلوح له تجليات الجمال من تلك الأشياء بلا حلول ولا اتحاد، بل على التنزيه اللائق به، وذلك لأن الله تعالى يكشف له عن محتد الموجودات، فلا

(١) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٢) الجلي، المناظر الإلهية، ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) سورة الحجر، الآية: ٨٥ ك.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠.

يرى موجوداً إلا الله ويكشف له عن محتده من جمال الله تعالى. وفي هذا المنظر يسمع العبد من الله آية ﴿فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا وَجْهَ اللَّهِ﴾^(١) وصاحب هذا يكون عنده علم توحيد الحق في سائر المخلوقات، ترد عليه ملائكة الحقائق بأنواع التوحيد في هذا المقام، فلا تزال تهديه إلى الحق حتى يترقى عنها وعن نفسه وعن علومه، فيفنى عن جميع ذلك ثم يفنى عن الفناء، ثم يبقى ببقاء الله، فإذا صار باقياً بإسم الله شَمَ رائحة من الجلال فينتقل من منظر الجمال إلى منظر الجلال^(٢).

ومقام البقاء المنشود عند الصوفي للتحقق بالكمال التام هو عبارة عن صفة إلهية يتصف بها العبد بعد فناءه عن نفسه، فيقرر أن الفاني لمحجوب بالله عن وجود نفسه، ويرى ربه والناس في مقام البقاء على درجات، فمنهم من هو مع الله بصفة أو صفتين، ومنهم من هو معه بصفات كثيرة، ومنهم من هو معه بأسماء المراتب، ومنهم من هو معه بالجمال، ومنهم من هو معه بالكمال، ومن هنا فإن كمال العبد لا يكون إلا بالتحقق بالكمالات الإلهية جميعها حيث يتبعها زوال الأحكام البشرية وآثارها المقيدة له، فيكون حال العبد في مقام البقاء غيره في مقام الفناء، فيعرف عندها حقيقة عبوديته أمام الحقيقة الربّية، وذلك بما يبعثه الله فيه من نوره الذاتي، فتتير له الحقيقة ويعرف أن سماعه غير سماع الله، وبصره غير بصر الله، وعلمه غير علمه، فتتميز الصفات الخفية عن الصفات الحسية، ويعرف حدوده، فتلحقه الكمالات بذات الله الحق، ويلحق بالعبد ما هو منسوب له من كمال ونقص، فيشهد عندها الحقيقة، فيرى الحق حقاً والباطل باطلاً، ويتمثل في ذلك قوله ﷺ "ألا كل شيء ما سوى الله باطل"^(٣)^(٤) وهكذا يعرف العبد بمعرفة غير تلك المعرفة في مقام الفناء التي عرف نفسه فيها بالعدم، وصار يعرفها بالوجود المطلق، وسبب ظهور الحق له فيها من

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٥٢.

(٣) الحديث: حديث متفق عليه، رواه البخاري/٦١٤٧ ومسلم/١٧٦٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١.

غير حلول وأن بقاءه بالله وأمره منسوب إلى الله، فهو الباقي^(١)، وفي هذا يقول شعراً:

ظهرتم بأوصاف الكمال لناظري	فغبت وعنكم لا تغيب سرائري
وشاهدت حسناً كاملاً كل وجهة	وكانت من الوجوهات أيضاً مظاهري
فغيبني ذاك الشهود عن سوى	وغابت به عني هناك ضمائري
فأرجعني منه إليه بوصفه	ولا شيء عليه عنه من دمي ذاكري
فقال وكنت عنه مترجماً	مقالة تحقيق وحقي ناصري
أنا الحق سبحانه وشأني معظم	أنزّه عن تشبيه وتحديد وحاصري
وحاشاه ما انحلّ في وجودنا	ولا في جهات شاهدته نواظري ^(٢)

وجملة القول أن مقاميّ الفناء والبقاء على الصورة التي طالعنا بها الجيلي هي نتيجة حتمية للحب الإلهي، حيث ينتهي السالك بعد فناءه عن نفسه وعن غيره إلى بقاءه بالله، فالفناء هنا ليس مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام، بل هو مؤدٍ فقط إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود^(٣). وقد أشار القشيري إلى هذا المعنى في شرحه للفناء عن شهود الخلق، فرأى أنه إذا فني (الصوفي) عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طلاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق^(٤). وهذا الذي أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى.

وقد حدد الجيلي مراحل الفناء الموصل إلى البقاء، حيث يتحقق بها العبد حتى تتكشف له الحقيقة دون واسطة، فيحصل في مقام الشهود، قال: "لا بد من الفناء عن الوجود أولاً، ثم عنك ثانياً، وبفنائك عن الموجودات تحصل في مقام الشهود، وبفنائك عنك ترتقي المقام الموجود فإذا فنيت عن فنائك أبقاك به على أنك عينه، فيراك معدوماً

(١) الجيلي، رسالة اربعون موطن، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٣) محمود (عبد القادر)، مرجع سابق، ص ٥٢٨.

(٤) القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ص ٣٧.

من حيث خَلْقَتِكَ، موجوداً من حيث حَقِيقَتِكَ، تتجَلَّى بالأسماء والصفات كما هي لذاتك بحكم الأصالة والملك لا بالتبعية ولا بالظن إلى حقيقة بل بنسبية الكمالات كلها إليك كنسبة الصفات إلى الذات، ولم تزل تسائر هذا المعنى حتى تفقده، فلا تجد سواك، وحينئذ ينكشف لك في باطنك عن مواقع نجوم الأزل من سماء علة العلل بلا واسطة...»^(١).

وهكذا ينتهي الجيلي في الحب الإلهي إلى ما انتهى إليه غيره من الصوفية أمثال ابن عربي وابن الفارض وهو الفناء الذي ينشده الصوفي في حال تحققه بالكمالات الإلهية جميعها وقطعه لمراحلها حتى يتحقق بالبقاء بعد الفناء، وسرّ هذا كله هو الحب الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه بقوله: "لولا المحبة لما صحّ طلب شيء أبداً ولا وجود شيء، وأن هذا هو سرّ "أُحِبِّتُ أَنْ أَعْرِفَ"^(٢) وقد تؤدي المحبة بين الحق والخلق إلى توحيد الرؤية تجاه الحق بأنه مصدر الأديان والعبادات مهما تعددت مظاهرها وتتنوع توجهات العباد في التقرب منها. ولذلك مال إلى توحيد الأديان باعتبارها موجهة إلى معبود واحد وهو الله على اختلاف الصور والمظاهر في العبادة من الخلق.

– وحدة المعبود وتعدد الأديان:

لقد ترتب على نظرية وحدة الوجود لدى الجيلي – والقائمة على مفهومي الحب والفناء – نظرية أخرى هي وحدة الأديان رغم تعدد مظاهرها، ذلك أن الله تعالى هو مصدر جميع العبادات "وأن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على ذلك، مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى لقوله تعالى للسماوات والأرض «أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^(٣) وليس المراد بالسماوات إلا أهلها، ولا بالأرض إلا سكانها، وقال تعالى: «وَمَا خَلَقْتُم

(١) الجيلي، سبب الأسباب، (حقيقة الحقائق)، ورقة ٢، ص.ص أ – ب.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٣) سورة فصلت، الآية: ١١ ك.

الجن والإنس إلا ليعبدون»^(١) ثم شهد لهم النبي أنهم يعبدونه بقوله ﷺ "كلّ ميسر" لم خُلق له"^(٢) لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته، وهم ميسرون لما خُلقوا له، فهم عباد الله بالضرورة"^(٣). فهذه صورة المعبود الواحد الذي تركز عليه فكرة الجيلي في وحدة المعبود، فلا تعدد في ذاته، ولا مشاركة في عبادته، بل الكل مسخرون لتوحيده في ذاته وعبادته، وبالرغم من هذه الوحدة القائمة في ذات المعبود، إلا أن العبادات متعددة متكثرة ومتنوعة، لأنها تختلف باختلاف تجليات الأسماء والصفات، فهي مظاهر لحقائق هذه الأسماء والصفات، وقد تجلّى الحق في جميعها بذاته، فعبدته الطوائف بما تجلّى لها، وليس تنوع العبادات، وتعدد الملل والنحل، وتكاثر الطوائف في حقيقتها إلا مجرد وسائل يتوسل بها العابد للوصول إلى غاية واحدة وهي عبادة إله واحد، وبذلك يتفرّد المعبود بالوحدانية التامة دون أدنى مشاركة، ويشير الجيلي إلى حقيقة ذلك بقوله: "ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات، لأن الله تعالى متجلٍ بإسمه "المضل" كما هو متجلٍ بإسمه "الهادي"، فكما يجب ظهور أثر إسمه المنعم كذلك يجب ظهور أثر إسمه المنتقم"^(٤).

ولم يقتصر تعدد الأديان على مقتضيات الأسماء والصفات فقط، بل لاختلاف أرباب هذه الأسماء والصفات ممّن تجلّت عليهم، فكان منهم من تحقق بالقرب من معبوده ومنهم من حُرِم ذلك فعبدته عن بُعد، فظهرت نتيجة ذلك أنواع العبادات وأصناف المتعبدین بكثرتهم، ووقعوا تحت تأثير مقتضيات الصفات، فقال: "واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات، قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾"^(٥)، يعني عباد الله المجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية،

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ ك.

(٢) الحديث: أخرجه البخاري رقم ٤٥٦٨، ورواه الإمام أحمد بسند صحيح عن أبي بكر أن

رسول الله قال "كل ميسر لما خُلق له".

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢١٣ م.

فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبدوه من اتبع الرسل من حيث إسمه "الهادي" وليعبدوه من يخالفه من حيث إسمه المضلّ. فاختلف الناس وافتترقت الملل، وظهرت النحل، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ولو كان ذلك العلم عند غيرها خطأ، ولكن حسنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر، وهذا معنى قوله: «ما من حادثة إلا هو أخذ بناصيتها»^(١) فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته.^(٢) ويعزو الجيلي أمر ذلك إلى الإرادة الإلهية التي شاءت أن يكون الخلق على هذه الصورة في العبادة، دون أن يقدح ذلك في حق الذات الإلهية إذ أن الله غني عن العالمين، لذلك يقرر "أنه لا ينفعه إقرار أحد بربوبيته، ولا يضره جحود أحد بذلك، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تتبغى لكماله، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحه»^(٣). فمن تسبيح العالمين من يكون في الطاعة، ومن التسبيح ما يكون في المعصية والضلال. ومع هذا التباين في التعبير عن العبادة، فالكل غارق في تجلياته، متوجه إلى عبادته مسبح له^(٤). وعلى هذا فإن أول العابدين لله هو أول الخلق، لأنه فطر على ذلك منذ أوجده الله، وهو آدم عليه السلام، فقد بدأ العبادة أولاً في ولايته قبل نزوله إلى الدنيا، ثم تابعها في نبوته قبل ظهور ذريته، ولم يظهر التباين والاختلاف إلا بظهور ذريته، فافتترقت بين مؤمن آمن بما في الصحف المنزلة على آدم وهم أتباعه من ذريته ممن تعلموا وآمنوا بما في الصحف، وكافر ممن اشتغل بملذاته واتبع هواه، فآلت به ظلمة الغفلة إلى الغرور بالدنيا فأنكر وعدم الإيمان بما في الصحف المنزلة وهؤلاء هم الكفار^(٥).

(١) سورة هود، الآية: ٥٦ ك.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨١.

أصناف البشر وأجناسهم عند الجيلي:

ولقد صنّف الجيلي الناس في مللهم ونحلهم إلى أصناف منهم من عبد الله في شخص آدم، ومنهم من عبد شخص آدم وهم الوثنية، ومنهم الطبيعيون الذين عبدوا الطبائع الأربعة، ومنهم من عبد الكواكب وهناك من عبد النور والظلمة وهم الثانوية، ومنهم عبّاد النار وهم المجوس، وهناك الدهرية ثم هناك أهل الكتاب على تفرّع عباداتهم من براهمية ويهود ونصارى ومسلمون. وكل هؤلاء متجهون بالعبادة إلى الله بشنّى الطرق التي ابتدعوها حسب توجهات القلب وقبوله للخير أو الشر، "فكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يُعبد، لأنه خلقهم لنفسه لا لأنهم فهم له كما يستحقه"^(١) وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) فالكل عابد له بكل جارية فيه، إنما على قدر ما تجلّت له الحقيقة الإلهية بإسمائها وصفاتها.

ولقد تعددت الأهواء وافترقت الأمم فيما بينها إلى ملل ونحل متفاوتة متباينة في مظاهر عبادتها حسب تجلي الصور وظهورها لهم، ويرى الجيلي أن هذا الافتراق بدأ في ذرية آدم بعد وفاته: "فذهبت طائفة ممن كان يؤمن بقرب آدم عليه السلام من الله تعالى إلى أن يصوّر شخصاً من حجر على صفة آدم ليحفظ حرمة بالخدمة له، وليقيم ناموس المحبة بمشاهدة شخصه على الدوام لعل ذلك يكون مقرباً إلى الله تعالى... ثم تبعته طائفة من بعدها فضّلوا في الخدمة، فعبدوا الصورة نفسها، فهؤلاء هم عبدة الأوثان، ثم ذهبت طائفة أخرى إلى القياس بعقولهم وقالوا الأولى أن نعبد الطبائع الأربعة لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، فعبادة الأصل أولى من عبادة الفرع... فعبدوا الطبائع وهؤلاء هم الطبيعيون، ثم ذهبت طائفة إلى عبادة الكواكب السبعة فقالوا إن الحرارة والبرودة... ليس شيء منها في نفسه له حركة اختيار فلا فائدة من عبادتها، والأولى عبادة الكواكب السبعة... لأن كل واحد من هؤلاء مستقل بنفسه سائر في فلكه، يتحرك بحركة مؤثرة في الوجود... فالأولى عبادة من له التصرف، فعبدوا الكواكب وهؤلاء هم الفلاسفة، وذهبت طائفة إلى عبادة

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ ك.

النور والظلمة... فسموا النور يزدان وسموا الظلمة أهرمن وهؤلاء هم الثانوية، ثم ذهبت طائفة إلى عبادة النار... وهؤلاء هم المجوس، ثم ذهبت طائفة إلى ترك العبادة رأساً زعماً بأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو الواقع فيه... وهؤلاء هم الدهريون، ويسمون بالملاحدة أيضاً، ثم إن أهل الكتاب مفترقون، فبراهمة وهؤلاء يزعمون أنهم على دين إبراهيم... ويهود هؤلاء هم الموسويون ونصارى هؤلاء هم العيسويون، ومسلمون وهم المحمديون، فهؤلاء عشر ملل وهم أصول الملل المختلفة، وهي لا تنتهي لكثرتها ومدار الجميع على هذه العشر ملل وهم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون^(١).

وللمفاضلة بين هذه الملل فقد جعل الجيلي ميزان الخير والشر هو المحك لهذه الطوائف والفاصل بينها والمميز لها، لذلك انقسموا إلى فريقين أهلجنة وأهل نار فقال: "وما ثم طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناساً للجنة وناساً للنار، ألا ترى أن الكفار في الزمن المتقدم من النواحي التي لم تصل إليها دعوة رسل ذلك الوقت منقسمون على عامل خير جزاء الله بالجنة وعامل شر جزاء الله بالنار، وكذلك أهل الكتاب، فالخير قبل نزول الشرائع ما قبلته القلوب وأحبته النفوس، واستبشرت به الأرواح، وبعد نزول الشرائع ما تعبد الله به عباده، والشر قبل نزول الشرائع ما قبلته القلوب وكرهته النفوس وتألمت به الأرواح وبعد نزول الشرائع ما نهى الله عنه عباده، فكل هذه الطوائف عابدون لله كما ينبغي أن يعبد..."^(٢).

ولما كانت الذات الإلهية هي مصدر كل عبادة لهذه الطوائف، فهي مصدر كل سعادة لهم لتحقيقهم بالعبادة، فقد أظهر سبحانه وتعالى حقائق أسمائه وصفاته في هذه الملل، فتجلى في جميعها بذاته، فكانت التجليات هي المعبودة على الحقيقة في كل الطوائف ومن هنا كان التعدد في العبادات والتباين بينها في الصور والمظاهر، فكانت كل ملة عابدة لله على صورة مختلفة للملة الأخرى "فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات،

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٨١ - ٨٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٢.

لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق، فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فلسر وجوده سبحانه بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود. فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله، ولم يفنقر في ذلك إلى علمهم ولا يحتاج إلى نياتهم... لأن قلوبهم شهدت لهم بأن الخير في ذلك الأمر... فعبادة الكفار له عبادة ذاتية وهي وإن كانت تؤول بهم إلى السعادة، فإنها طريق الضلال لبعد حصول سعادتها، فإنه لا تتكشف لصاحبها الحقائق إلا بعد خوض طباق النار الأخروية جميعها جزاء بما خاض في الدنيا طباق النار الطبيعية بالأفعال والأقوال والأحوال على مقتضى البشرية. فإذا استوفى ذلك قطع طريقه إلى الله تعالى لأنه نودي من بعد فيصل بعد ذلك إلى سعادته الإلهية فيفوز بما فاز به المقربون من أول قدم لأنهم نودوا من قرب^(١). أما الطبائعية فقد نبذوا كل صورة للعبادة لدى الكفار ورسموا عبادتهم بما أوحاه فكرهم "أما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع... التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة أصل بناء الوجود. فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان. فالرطوبة مظهر الحياة والبرودة مظهر العلم والحرارة مظهر الإرادة واليبوسة مظهر القدرة وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى... فهم عابدون للحق من حيث الصفات ويؤول أمرهم إلى السعادة كما آل أمر من قبلهم إليها بظهور الحقائق التي بُني أمرهم عليها"^(٢). أما الفلاسفة فقد انصرفوا بعقولهم عن عبادة الواقع لذلك اتجهوا إلى الآفاق بنجومها وكواكبها فقال فيهم: "وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعالى حقيقة بذاته. فالشمس مظهر اسمه الله لأنه الممدّ بنوره جميع الكواكب... والقمر مظهر اسمه الرحمن لأنه أكمل كوكب يحمل نور الشمس... والمشتري مظهر اسمه الرب... وأما زحل فمظهر الواحدية لأن كل الأفلاك تحت حيطته... وأما المريخ

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٣.

فمظهر القدرة لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية... وأما الزهرة فمظهر الإرادة لأنه سريع التقلب في نفسه... وأما عطارده فمظهر العلم لأنه الكاتب في السماء وبقيّة الكواكب المعلومة مظاهر أسمائه الحسنى التي تدخل تحت الإحصاء. ثم لما كان الحق حقيقة تلك الكواكب اقتضى أن يكون معبوداً لذاته فعبوده لهذا السر...^(١) وأما الثنوية فلهم سرّ في عبادته إذ أنه تلتقي فيه الأضداد ولذلك جمعوا بين النور والظلمة لذلك "عبوده من حيث نفسه تعالى لأنه تعالى جمع الأضداد بنفسه فشمّل المراتب الحقيقة والمراتب الخلقية فما كان منسوباً إلى الحقيقة الحقية فهو الظاهر في الأنوار، وما كان منسوباً إلى الحقيقة الخلقية فهو عبارة عن الظلمة فعبدوا النور والظلمة لهذا السر الإلهي الجامع للوصفين والضدين... فالثنوية عبوده من حيث هذه اللطيفة الإلهية... فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق فهو النور والظلمة"^(٢).

وقد اختار المجوس النار لقوة عنصرها وسيطرتها فهي مفنية لكل شيء لذلك جعلوها رمزاً لعبادتهم فقال: "فإنهم عبوده من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف كذلك النار فهي أقوى الاستقصات وأرفعها، فإنها مفنية لجميع الطبائع... فلهذه اللطيفة عبدوا النار وحقيقتها ذاته تعالى، فالنار في الطبائع مظهر الواحدية في الأسماء... فعبدوا النار وما عبدوا إلا الواحد القهار..."^(٣) أما الدهرية فإنهم عبوده من حيث الهويّة. فقال عليه الصلاة والسلام "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"^{(٤)(٥)}.

ويرى الجيلي في البراهمة أنهم أصحاب توحيد لأنهم ما عبدوا سوى الله في وحدانيته لكنهم منكرون للأنبياء والرسل فقال: "أما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقاً لا من حيث نبي ولا من حيث رسول بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

لله، فهم مقرّون بوحدانية الله تعالى في الوجود لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً، فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال....»^(١).

ويعتقد الجيلي أن هذه التعبدات كانت مصدر شقاوة لأهلها أكثر مما حققت لهم السعادة لأن عبادتهم مبتدعة من أنفسهم فقال: "كل هذه الأجناس السابق ذكرها لما ابتدعوا هذه التعبدات من أنفسهم كانت سبباً لشقاوتهم ولو آل بهم الأمر إلى السعادة، فإن الشقاوة ليست إلا ذلك البعد الذي يثبتون فيه قبل ظهور السعادة، فهي الشقاوة، وأما من عبد الله على القانون الذي أمر به نبيه كائناً من كان من الأنبياء، فإنه لا يشقى بل سعادته مستمرة تظهر شيئاً فشيئاً، وما أتى على أهل الكتاب إلا أنهم بذلوا كلام الله وابتدعوا من أنفسهم شيئاً فكان ذلك الشيء سبباً في شقاوتهم، وهم في الشقاوة على قدر مخالفتهم لأوامر الله تعالى وسعادتهم على قدر موافقتهم كتابه تعالى...»^(٢).

ويفرّق الجيلي في أمر العبادة بين من تعبد على التقييد ومن تعبد على الإطلاق، ولما كانت العبادة جميعها لله فإن من عبده في صورة واحدة من تجلياته هم عابدون له على التقييد، ومن عبد الله على التقييد بمظهر واحد فهو شرك. أما الموحد فهو من عبد الله على الإطلاق، وقد أشار إليهم بقوله: "فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويُعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود، فمن الناس من عبده على الطوائع وهي أصل العالم، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد المعادن، ومنهم من عبد النار، ولم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم إلا المحمديون فإنهم عبده من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات. فقد عبده من حيث الجميع، ثم تنزهت عبادتهم من تعلقها بوجه دون وجه من باطن وظاهر فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته"^(٣).

وقد ترتب على عبادة التقييد وعبادة الإطلاق درجة القرب والبعد عن الله تبعاً لعبادتهم وتحققهم بالكمال، وما رأى إلا المحمديين قد فازوا بالقرب الإلهي من أول قدم

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

لأنهم عبدوا الله من حيث الجميع "فلهذا فازوا بدرجة القرب من أول قدم، فهؤلاء الذين أشار إليهم الحق بقوله: «أولئك ينادون من مكان قريب»^(١) بخلاف من عبده من حيث الجهة وقيدته بمظهر كالطبائع أو الكواكب أو كالوثن وغيرهم، فإنهم المشار إليهم: «أولئك ينادون من مكان بعيد»^(٢) لأنهم لا يرجعون إليه إلا من حيث ذلك المظهر الذي عبده من حيث هو ولا يظهر عليهم في غيره»^(٣)، وهكذا فإن تعدد العبادات وتنوع التجليات بحيث تبدو متباينة مختلفة هي من حيث ذاته ومن حيث الأحدية ومن حيث نفسه ومن حيث الهوية وغيرها، وجميعها مقتضيات أسمائه وصفاته بحيث تتجمع في الذات الإلهية الواحدة التي هي مصدر العبادة، وأصل الوجود الواحد الذي تتجلى فيه كل الأسماء والصفات بحسب المقتضيات^(٤).

أما الأديان الثلاثة فلكل منها شرعتها ومنهجها، وقد أظهر حقيقة كل دين وما ارتكز عليه من أمور المعتقدات التي اختلطت بالمقتضيات النفسية للكل منها "أما اليهود فإنهم يتعبدون بتوحيد الله تعالى، ثم بالصلاة... ويتعبدون بالصوم... وبالاعتكاف في يوم السبت... وأن يتفرغ لعبادة الله تعالى لقوله تعالى في التوراة أنت وعبدك وأمتك لله تعالى في يوم السبت... فلأجل هذا عبد الله اليهود بهذه العبادة في هذا اليوم إشارة إلى الاستواء الرحمان وحصوله في هذا اليوم..."^(٥).

وينظر الجيلي إلى النصارى على أنهم أقرب الأمم إلى الحق تعالى بعد المحمديين وذلك بسبب تزييهم للذات في بعض وجوها فقال: "وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا الله تعالى فعبده في عيسى ومريم وروح القدس. ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه

(١) الآية: هذه ليست من الآيات إنما إشارة إلى التقرب من الله فيكون الحق قريباً منهم يسمعون نداه خلافاً للآخرين، وهم من يعني بهم المقربون تصديقاً لقوله تعالى: «أولئك المقربون» سورة الواقعة، الآية: ١١.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٤٤ ك.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٣.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٥.

على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمديين لأن من شهد الله في الإنسان كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات، فشهودهم ذلك في الحقيقة العيسوية يؤل بهم إذا انكشف الأمر على ساق أن يعلموا أن بني آدم كمرآة متقابلات يوجد في كل منها ما في الأخرى فيشهدون الله تعالى في أنفسهم فيوحدونه على الإطلاق فينقلون إلى درجة الموحدين لكن بعد جوازهم على صراط البعد، هو ذلك التقييد والحصر المتحكم في عقائدهم...»^(١).

وقد شهد الله تعالى للمسلمين إذ التزموا تعاليم نبيهم وما فرطوا فيها، لذلك أخبرهم تعالى أنهم خير أمة أخرجت للناس فيقول فيهم: "أما المسلمون فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾"^(٢) لأن نبيهم محمداً ﷺ خير الأنبياء، ودينه خير الأديان وكل من هو بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوة محمد ﷺ وبعثه بالرسالة كائناً من كان فإنه ضال، شقي، معذب بالنار كما أخبر الله تعالى، فلا يرجعون إلى الرحمن إلا بعد أبد الآبدين لسر سبق الرحمة الغضب وإلا فهم مغضوبون... فكلهم هلكى. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ خَيْرَ الْإِسْلَامِ حَيْثُ قُلْنَا يَقُولُ هُنَا وَهُوَ فِيهِ الْآخِرَةُ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾"^(٣)... والمسلمون كلهم سعداء بمتابعة محمد ﷺ... فالمسلمون على الصراط المستقيم وهو الطريق الموصل إلى السعادة من غير مشقة، والموحدون من المسلمين أعني أهل حقيقة التوحيد على صراط الله... فإنه عبارة عن تنوعات تجليات الحق تعالى لنفسه بنفسه... فالمسلمون أهل توحيد والعارفون أهل حقيقة وتوحيد، وما عدا هؤلاء فكلهم مشركون سواء فيهم التسع الملل الذين ذكرناهم، فلا موحد إلا المسلمون، ثم إن الله تعبد المسلمون من حيث اسمه "الرب". فهم مقتدون بأوامره ونواهيه... فجميع عوام المسلمين عابدون لله تعالى من حيث اسمه الرب، لا

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٠ م.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٨٥ م.

يمكنهم أن يعبدوه من غير ذلك بخلاف العارفين فإنهم يعبدونه من حيث إسمه "الرحمن" لتجلى وجوده في جميع الموجودات عليهم^(١). إذن فسعادة الخلق على قدر موافقة الحق، ولهذا كانت الشقاوة على قدر مخالفة أهل الكتاب للحق، فإن الحق تعالى لم يرسل نبياً ولا رسولاً إلى أمة إلا وجعل في رسالته سعادة لأمته.

وهكذا ينتهي الجيلي إلى أن الله سبحانه وتعالى هو المعبود على الحقيقة، وهو المتجلي في كل مظهر من مظاهر الوجود، وعليه فما دامت الحقيقة واحدة، فإن كل العقائد السنية تتحد في جوهرها وإن اختلفت فيما تلبسه من الصور^(٢). وبهذا ينتهي إلى تقرير المذهب الذي انتهى إليه ابن عربي من قبل. وهو أنه "لولا المحبة لما صح طلب شيء أبداً، ولا وجود شيء، وإن هذا هو سر "فأحببت أن أعرف".

بعد هذا العرض لموقف الجيلي نتساءل ما النتيجة التي ترتبت على قول الجيلي بالوحدة؟ هل انتهى إلى وحدة شهود أم وحدة حلول؟

وما هي العلاقة بين الفناء الناشئ عن الحب الإلهي وبين ما يتحقق به العبد من شهوده لحقيقة الوجود الإلهي؟ وكيف يكون الفناء طريقاً موصلاً لهذا الشهود دون حصول حلول فيه؟ وهل قال الجيلي فعلاً بوحدة الشهود إلى جانب وحدة الوجود، أم أن وحدة الوجود عنده هي وحدة شهودية قائمة على المشاهدة والرؤية القلبية لحقيقة الذات الإلهية؟ إن الإجابة عن تلك التساؤلات تتضح بعد عرضنا لوحدة الشهود عنده.

- وحدة الشهود عند الجيلي:

إن مقامي الفناء والبقاء على الصورة التي طالعنا بها الجيلي هي نتيجة حتمية للحب الإلهي، حيث ينتهي العبد بعد فئاته عن نفسه وعن غيره إلى بقائه بالله، إذ أن غاية الصوفي من استغراقه في حبه للذات الإلهية أن يصل به المطاف إلى الفناء عن ذاته وعن وجوده ليبقى في الله، فالبقاء في الله بعد الفناء عن النفس من علامات الإنسان الكامل.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، ص ٨٦.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٣٤.

والفناء عند الجيلي لا يؤدي إلى اتحاد ولا إلى حلول، بل هو يؤدي إلى شهود الحق الواحد المطلق الذي به وجود كل موجود. وهي نتيجة التجربة الروحية التي يعيشها الصوفي المتحقق بالكمال الخلقي، لأنها مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء، ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير بالتجرد عن علائق البدن وإغفال نوازعه، فيتيسر للصوفي أن يترقى في معراج الروحي حتى ينتهي إلى الفناء عن كل ما سوى الله، والبقاء في الذات الإلهية وحدها، فتتحقق له السعادة العظمى برؤية جمال الحق في قلبه ويأس بقربه فيرى أن الله عين كل موجود، وفيه قوله:

ظهرتم بأوصاف الكمال لناظري	فغبت وعنكم لا تغيب سرائري
وشاهدت حسناً شاملاً كلّ وجهة	وكانت من الوجّهات أيضاً مظاهري
فغيبني ذاك الشهود من السّوى	وغابت به عني هناك ضمائري
فأرجعني منه إليّ بوصفه	ولا شيء عليه عنه في دمي ذاكري
فقال ولكن كنت عنه مترجماً	مقالة تحقيق وحقّي ناصري
أنا الحق سبحانه وشأنّي معظّم	أنزّه عن تشبيهه وتحديد وحاصري
وحاشاه ما انحلّ في وجودنا	ولا في جهات شاهدته نواظري ^(١)

والمرحلة التي يطويها الصوفي في ترقّيه للوصول إلى غايته هي مرحلة التحقق بمقام المشاهدة وهذا يتحقق به بعد الفناء التام، وهو في هذا الموطن يصف ما يتجلى له فيه من حقائق الأسماء والصفات، فيطلعه الله على حقائق الأمور حيث يشاهد الذات في سائر مظاهر الوجود. وهذه الحضرة التي يشهد فيها الحقيقة هي حضرة المشاهدة المنزهة عن كل شيء فقال: "أوقفني الحق تعالى في حضرة المشاهدة المنزهة عن الجهة والمسامة، فشهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلّى لي في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار، والجنة والنار، والخلف والأمام، والمأموم والإمام شهود عين شهود أهل العرقان، بل شهود أهل العين والوجدان، غير أنه منوط بالتحقيق والبرهان، فأفنانني فيه مني، ثم صار عوضاً عني، فقامت في مقام البقاء الأعظم لأبسا الرداء المعلم... ثم أسدل حجاب العظمة، فنوديت

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، مخطوط، ص ٢٩.

من خلف سرادق العزة، يا هذا حَقّق النظر فينا، بنا، فإن المشاهدة منوّهة بالمقاربة والمساعدة وذلك من خصائص الغيرية التي هي من أعظم الحجب على الحقيقة الأحدية... فقلت... وكيف الوصول إلى ما هنالك، فقال بالانهماك والاسترسال في حقيقة الحق المتعال من غير فتور ولا إهمال^(١).

وقد عرّف الجيلي هذا الموطن الذي يتحقّق به الصوفي نتيجة الفناء عن كل السوى بأن "الشهود هو الكشف الأعظم المعبر عنه بمطالعة الجمال الإلهي"^(٢) وقد بين مراتب هذا الشهود وما يتحقّق به كل من سلك الطريق إلى الله منذ البداية حتى النهاية. فهي تمثّل أعلى حالات الترقّي للصوفي حيث تتكشف له حقائق الأمور في أدق معانيها، وقد جعلها على ثلاثة مراتب لكل منها مجالها الخاص بشهود الحقائق فقال: "وهو على ثلاثة مراتب بعضها على بعض، المرتبة الأولى شهود الحق بالحق في المظاهر الخلقية، وهذا الشهود مطالعة عيانية بالبصر الحسي، وذلك لأهل البداية في طريق الحق، فحلّ الله تعالى في المظاهر الكونية منزهاً بغير حلول، فيشهدونه بأبصارهم لأن من الله تعالى قد اكتسبت أبصارهم نور إلهي فيه يرونه لا بنفوسهم، وهذا الفوز الإلهي الذي أشرت إليه هو من فيض كنت سمعه وبصره... الحديث... وعلامة من كان في هذا المشهد يحجب الله عنه الأكوان جميعها فلا يرى شيئاً سوى الله تعالى... فالمطلوب في مرتبة الشهود العيني الحسي أن لا يشهد شيئاً سوى الله، وأن لا يكون مشهوده إلا الله، وهذه المرتبة وإن جلت فهي مخصوصة بعوام أهل الله"^(٣).

ويحصر الجيلي في المرتبة الثانية شهود الحق في المظاهر الحقية المتجلية بالأسماء والصفات حيث تُرى بالقلب إذ أن شهود البصيرة أشد وأقوى من شهود البصر لأن القلب هو محل تعقل معاني الكلمات الإلهية فقال: "والمرتبة الثانية شهود الحق بالحق في المظاهر الحقية، وهي الأسماء والصفات، وهذا شهود لا يكون إلا

(١) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ٨، ص ب.

(٢) الجيلي، رسالة أربعون موطن، مخطوط، ورقة ٦٢، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٦٢.

قلبي، لأنّ الصفات معاني كمالات إلهية، والمعاني لا يمكن شهودها إلاّ بالبصيرة لأنّ البصر مقيد بالأجسام والأرواح، والبصيرة تشهد المعاني صوراً بخلاف البصر، وكان هذا المشهد أعلى من المشهد المتقدم ذكره لأن شهود البصر مقيد بالمظاهر الخلقية، وشهود البصيرة غير مقيد بذلك، بل مطلق، فتارة يشهده في مظاهر الحقيقة، وتارة يشهده في مظاهر الخلقية. المرتبة الثالثة هو الشهود المطلق المخصوص بالكمّل، وهو أول مراتب الوجود^(١). فهذا الشهود للحق تعالى لدى الجيلي في سائر الموجودات هو شهود صادق لا لبس فيه، ولا تخيل ولا تصوّر ولا بطلان.

كذلك يعمد الجيلي نفي القول عن نفسه بالحلول والتشبيه أو التجسيم لأنه لا يجوز في حقه تعالى، وهذه ناحية إيمانية عميقة ترتبط بمدى ما يحققه الصوفي من القرب الإلهي فيقول: "وليُعلم أنّ هذا الشهود من غير حلول ولا مماسة، ولا نوع من أنواع التجسيم والتشبيه، ولا شيء من ذلك على ما هو عليه من التنزه والكمال والتعالى فيما شاء من المظاهر، تلك سنة الله قد خلت في عبادته من أوليائه، يتجلى فيما شاء، لا ترى لتجليه سبحانه وتعالى لموسى في النار المخلوقة التي رآها جانب الشجرة فسمع النداء ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾^(٢) فلم ينكر تجليه في النار بل آمن وصدق"^(٣).

هكذا فإن الفناء عن النفس طريق يؤدي إلى أن يفنى المحب عن كل أوصافه، بحيث تتجلى صورته في صورة المحبوب وذلك بالفناء عن الإنية، وغيبة النفس عن صفاتها حيث لا يكون ثمة مجال لصفة ما أن تُفسد هذا الاتصال الذي تحسه النفس في حضورها مع الله. وفي هذا يرى الجيلي أن المشاهدة بهذا المعنى هي مشاهدة الله تعالى سواء في خلقه، أو في سائر الموجودات، حيث يرى فيها الله ولا يرى شيئاً آخر، وهذا أعلى مناظر الشهادة فيترقى منها إلى مراتب الصديقية، ولهذا فالشهادة كما يراها الجيلي متنوعة وليست واحدة فيقول: "وأما الشهادة فإنها نوعان شهادة كبرى وشهادة

(١) الجيلي، رسالة اربعون موطناً، ورقة ٦٢.

(٢) سورة طه، الآية: ١٤ ك.

(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ١٤.

صغرى، فالشهادة الصغرى على أقسام... والشهادة الكبرى قسمان أعلى وأدنى. فالأعلى شهود الحق تعالى بعين اليقين في سائر مخلوقاته فإذا رأى مثلاً شيئاً من المخلوقات، فإنه يشهد الحق تعالى في ذلك الشيء من غير حلول ولا اتصال ولا انفصال بل بما أخبر به سبحانه وتعالى بقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوا فَهُوَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(١)... فإذا صح للعبد هذا المشهد فهو مشاهد لله تعالى، وهذا أعلى مناظر الشهادة، وما بعدها إلا مراتب الصديقية، فيفنى عن نفسه بوجود ربه وحينئذ يدخل في دائرة الصديقية...^(٢).

ويحدد لنا الجيلي مقام الصديقية ومرتبته من القرب الإلهي بحيث يتعين مقام من "عرف نفسه فعرف ربه" ويكشف عن الحضرات المشتملة عليها، من علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين التي تتحقق للعبد بنور اليقين لما يفيضه الله على عبده من المعرفة الحقة. كما يحدد الجيلي موقف الصديق من مشاهدته لهذه الحضرات، وذلك عن طريق الفناء الذي يصل به إلى البقاء الإلهي المتجلي بالأسماء والصفات، فيقول: "وأما الصديقية فإنها عبارة عن حقيقة مقام من عرف نفسه فقد عرف ربه، وهذه المعرفة لها ثلاث حضرات: الحضرة الأولى علم اليقين^(*)، والحضرة الثانية عين اليقين^(**)، والحضرة الثالثة حضرة حق اليقين^(***)، فعلامة الصديق في تجاوز هذه الحضرات أن يصير غيب الوجود مشهوداً له، فيرى بنور اليقين ما غاب عن بصر المخلوقات من أسرار الحق، فيطلع حينئذ إلى حقيقته، فيشهد فناءه تحت سلطان أنوار الجمال، فيكتسب بهذا الفناء بقاءً إلهياً، والمراد بقولي يكتسب، هو أن يظهر له البقاء

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٦.

(*) علم اليقين: ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هو عليه (تعريفات الجرجاني).

(**) عين اليقين: ما أعطته المشاهدة والكشف (نفس المصدر).

(***) حق اليقين: عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً لا علماً فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، وإذا ذاق الموت فهو حق اليقين، وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الإخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها (من تعريفات الجرجاني).

الإلهي كما لم يزل منذ كان الوجود، لا أنه مستفاد في تلك الحاضرة، فإذا بقي بقاء الله تعالى تجلت عليه الأسماء إسماءً فإسماءً، فعرف الذات حينئذ من حيث الأسماء، وهذا حد بلوغ علم اليقين. ومن هذا لا يكون إلا عيناً. ثم يرتقي من ذلك إلى تجليات الصفات، فيشهدا صفة بعد أخرى، فيكون مع الذات بما لها من الصفات، ثم يرتقي من ذلك إلى أن لا يحتاج إلى الأسماء والصفات في كينونته مع الذات، ثم يرتقي من ذلك إلى أن يعرف مواقع الأسماء والصفات من الذات. فيعرف الذات بالذات، فتتصب بين يديه حضرة الأسماء والصفات فيشاهد حقائقها ويدرك إجمالها في التفصيل، وتفصيلها في الإجمال...^(١).

ويصور الجيلي هذا الترتي في مجال الشهود تصويراً دقيقاً بحيث يستوفي كل حالة يتطلبها هذا الترتي ولا يقوم بعمل إلا ويشهد الله فيه على الدوام والاستمرار حتى يصل العبد في ترقيه إلى الكمال وهو الفناء في ذات الله، وينتقل بعدها إلى البقاء في الله، وهو في كل هذا يرى الله في كل إسم وصفة، لذلك يرى أن شهود الحق في كل أمر يتعين معه أن يشهد العبد أن جميع صفاته لله فيقول: "والطريق إلى ذلك أن تعلم قطعاً أن إرادتك إرادة الله تعالى، وقدرتك قدرته، فتشهد صورة علمك هذا في جميع أحوالك من أكل وشرب... لا تغفل عن شهود صورة العلم في شيء منها على الدوام والاستمرار حتى يصير علمك تعين هذا الأمر عيناً، ثم يتجلى فيه فيصير حقاً، فليس بعد علم اليقين إلا عين اليقين، وليس بعد عين اليقين إلا حق اليقين، وبعد ذلك يتسع عليك الأمر فتشهد جميع صفاتك لله. فيكون أنك أنت، وتعلم حينئذ أن ليس في الوجود سواك، فيفنا فيك الذي كنت فنيته فيه، فنقلت من شرك الشريك"^(٢).

وقد حدد الجيلي لتحقيق ذلك مراتب سبعة يمر بها الصوفي، فيؤدي ما يستوجب عليه من الطاعة المجاهدة حتى يشهد الله في كل إسم وصفة فيستوفيه "في الطور الأول قبولاً، وفي الطور الثاني شهوداً، وفي الطور الثالث وجوداً، وفي الطور الرابع سريناً، وفي الطور الخامس تحققاً، وفي الطور السادس تمكناً وفي الطور

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٩، ص.ص أ - ب.

السابع فعلاً وإظهاراً للأثر^(١) وقد صرح الجيلي عن مدى سرية هذا الأمر وضرورة كتمانها لقداسته فقال: "وقد كشفت لك في هذه النبذة عن سر لم تزل أهل الله تحتار من إفشائه، ولولا أنني أمرت بتسطيره في هذه الورقات لما فعلت والله يقول الحق..."^(٢).

ويطلعنا الجيلي على ما للتجليات الأسمائية من فضل في شهود الذات الصريف إذ أن هذه التجليات من حيث حقيقتها الذاتية، تنتهي بأن تطلب العبد في جميع الأسماء الإلهية طلب وقوع. لذلك أشار إلى حقيقة هذه التجليات وما تؤدي إليه من مشاهدة فقال: "والعجب في التجليات الأسمائية أن المتجلى له لا يشهد إلا الذات الصريف، ولا يشهد الإسم، لكن المميز يعلم سلطانه من الأسماء التي هو بها مع الله تعالى، لأنه استدل على الذات بذات الإسم فعلم مثلاً منه أنه الله أو أنه الرحمن أو أنه العليم أو أمثال ذلك، فذلك الإسم هو الحاكم على وقته، وهو مشهود من الذات..."^(٣). كما يرى أن أثر هذه التجليات على العباد تتفاوت فيه الرجال سواء أكان تجليه في ذاته أم في أسمائه وصفاته، ويخص بذلك أهل الله لفوزهم بالمشاهدة. "فقسم فيه يشهدون أولياء الله تعالى ذاته في أسمائه وصفاته وهذا قسم لعوام الأولياء، وأما الخواص فإنهم يشهدون أسمائه وصفاته في ذاته فأهل القسم الأول بالأسماء والصفات عرفوا الذات، وأهل القسم الثاني بالذات عرفوا الأسماء والصفات، وكم بين من عرف بالذات إلى من عرف بالأسماء والصفات. وأهل القسم الأول هم العارفون، وأهل القسم الثاني هم المحققون وهم أعلى الطائفة، والعارفون يشهدون الخلق مظهراً للحق لأنه تعالى تجلى فيها بأسمائه وصفاته فشهوده كما تجلى، والمحققون من وراء ذلك يشهدون الخلق مظهراً للحق لأنهم وجدوا الحق يشهد خلقه علمه، وعلمه في نفسه، فهو يشهد خلقه في نفسه، وحينئذ يكون تعالى هو المظهر والخلق هو الظاهر في ذلك المظهر، فهم أعني المحققين يشهدون الخلق كما يشهدكم الحق، والحق يشهدهم ظاهرين في علمه وعلمه ذاته، وهذه المشاهدة هي المراقبة على الحقيقة"^(٤).

(١) الجيلي، لوايع البرق الموهن، ورقة ١٩ - ٢٠، ص.ص أ - ب.

(٢) المصدر السابق، ورقة ١٩ - ٢٠، ص.ص أ - ب.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٢.

(٤) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢١، ص أ.

وقد يصل الأمر بالعبد المتحقق إلى الفناء الكلي في الله فلا يعي شيئاً حتى يبدو كأنه في ذهول دائم فينكر أفعاله وينسبها إلى الله، وهذا المشهد لخواص الخاصة. فيقول: "ومنهم من لا يشهد فعل نفسه، بل يشهد فعل الله فقط، فلا يجعل لنفسه فعلاً، فلا يقول في الطاعة أنه مطيع، ولا في المعصية أنه عاص، ومن جملة ما يقتضيه مشهدهم: أن أحدهم يأكل معك ويحلف أنه ما أكل، ويشرب ويحلف أنه ما شرب ثم يحلف أنه ما حلف، وهو عند الله برٌّ صدوق، وهي نكتة لا يفهمها إلا من ذاق هذا المشهد ووقع فيه وقوعاً عينياً"^(١).

ويفرق الجيلي بين المشاهدة لمراتب الوجود الحقي وبين مشاهدة الكمال الإلهي متجلياً في أسمائه وصفاته، فالأولى وهمّ وخيال لأنها ليست سوى وجود مجازي، لا حقيقة له عند أهل المشاهدة والتحقيق، وهو متسق مع منطق مذهبه في رد الكثرة إلى الوحدة، أما تجلي الحق وشهود تجلياته فهو الوجود الحقيقي فقال: "فهو سبحانه إذا تجلى شهود بما تجلى به، وكل مشهود متناه، لكنه يظهر في تجليه المتناهي بلا نهاية، فهو من حيث تنأيه بلا نهاية، وهو من حيث واحدته شيء واحد، والواحد لا كثرة فيه، فلا يقال إنه لا نهاية له لأن عدم التناهي من شروط الكثرة، وهو منزّه عن الكثرة، وهو من حيث ذاته المتعالية عن الحد والحصر والإدراك لا نهاية له، فجمع الضدين في عين وحدته التي لا تنثية فيها"^(٢).

أمام هذه النظرة الواحدة للوجود التي يرى الجيلي فيها: "أن الله هو عين كل شيء فإنه يترتب على ذلك وجود مراحل شهودية يترقى فيها إلى أن يشهد تجلي الحقيقة في ذاته حيث يظهر فيه الجانب الحقي ويزول الجانب الخلق، فيعرف حقيقة القول: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"^(٣). وقد أشار إلى ذلك فقال "فمتى لم تعرف الوجود بهذه المعرفة - أنه عين كل شيء - لم يتجلّ عليك الحق فيها، وبقيت وراء حجب الأكوان. ومتى لم تعرف الحق وتشهده في الوجود كله، بل في ساير

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٠.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٣.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

الموجودات، بل في كل معنى وصورة وحكم وروح وجسم إلى غير ذلك مما يُعلم ويُشهد، لم تعرف نفسك، ومتى لم تعرف نفسك لم تعرف ربك، فمعرفةك للوجود أنه الحق تعالى كالصورة للمعنى أو كالجسم للروح، شهدت المراد، فإنك إذا شهدت أن الوجود مظهر فالحق تعالى ظاهر فيه، يرتقي إلى شهود الحق تعالى نفسه بنفسه في مظهره، وبهذا الشهود ترتقي إلى وجوده فيك بك منك، وبهذا الوجود تعرف نفسك أي بالالوهية الكبرى، فتتجلى صفاتك في باطنك إلى ظاهرك، وبهذا التجلي تعرف ربك الذي هو عين نفسك، فتكون ممن عرف نفسه بأنه ربه، فعرف ربه بأنه نفسه، وبهذه المعرفة تعطي كل صفة من صفاتك في ألوهيتك حقها حال كونك متحققاً بسائر الأسماء الكمالية والصفات الجمالية والجلالية والمراتب الحقية والخلقية...»^(١).

ولما كان ذلك كذلك فإن دوام المشاهدة للوحدة الإلهية يوصل إلى التحقق بالكمالات الإلهية لذلك فلا بد من التزام ذلك كي يصل العبد إلى الكمال الإلهي ويدركه عياناً فقال: "ومن ألزم نفسه على الدوام شهود صورة علمه في الله، فعن قليل يحظى بمشاهدة العيان للكمال الإلهي من غير نسبة علم اليقين من عين اليقين كنسبة طلوع الفجر من الإسفرار إلى بياض الصبح وضوء النهار، ونسبة حق اليقين من حقيقة اليقين تحقّقاً من غير لبس كنسبة ضياء النهار، ونسبة حق اليقين من حقيقة اليقين تحقّقاً من غير لبس كنسبة ضياء النهار إلى قرص الشمس، وبعض الأمر متصل ببعض...»^(٢).

وعليه يمكننا القول أن المعرفة للوجود ليست سوى شهود أو مشاهدة ذوقية كشفية لكل الوجود، فيكون الوجود بما فيه من جوانب حقيقة وخلقية مشهوداً دون أي نصيب للعقل في ذلك بل إن القلب هو مركز الإدراك والمعرفة. وهذا ما دفع الجيلي إلى القول بأن الوجود لم يعرفه إلا رجلاً: رجل شهد العالم مظهراً، والحق تعالى باطن فيه، ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهراً والعالم هو الظاهر فيه. فكان الوجود بذلك مشهوداً والمشاهد لا يرى إلا الحق بالخلق أو الخلق بالحق، وهذا عنده على سبيل

(١) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص ١.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٠ - ٣١.

الإجمال فيقول: " إن الشهود يعطيك الأمر المجمل مفصلاً، على أنه في نفس ذلك التفصيل باقٍ على إجماله، وهذا أمر ذوقي، شهودي، كشفي، لا يدركه العقل من حيث نظره، لكنه إذا وصل إلى ذلك المحل يعني القلب، وتجلت عليه الأشياء قبلها وأدركها كما هي عليه... كذلك الحق سبحانه وتعالى لا سبيل إلى معرفته إلا من حيث أسماؤه وصفاته، فيشاهد العبد أولاً في أسمائه وصفاته مطلقاً ويرقى بعد إلى معرفة ذاته محققاً^(١). ولما كانت الحقيقة الإلهية تتعالى أن تُشهد بالعين^(٢) فقد جعل الله الموجودات مرآي تتجلى فيها أسماؤه وصفاته، فظهرت بذلك الكنزية المخفية التي أُشير إليها في الخبر^(٣) وهذه المرآي ليست سوى تجليات الحق سبحانه وتعالى، حيث يتجلى بما شاء، وكيف شاء، فهو متجلٍ في كل منقول ومعقول ومفهوم وموهوم، ومسموع ومشهود، فقد يتجلى في الصورة المحسوسة وهو عينها وباطنها، وقد يتجلى كيف يشاء، فهو متجلٍ في كل منها وهو عينها وظاهرها. ويتجلى في الصورة الخيالية وهو عينها وظاهرها، ولا يكون في الخيالية إلا هذا الظهور بأنه نفسها وعينها المشهود لكنه سبحانه وتعالى من وراء ذلك لا يتناهى^(٤).

ولما كان العقل قاصراً عن إدراك مثل هذه التجليات جميعها، والحقيقة الإلهية تتعالى أن تُشهد بالعين المبصرة، فقد جعل الصوفية من القلب أداة يستدلون بها على معرفة الحقيقة إذ أن القلب مركز الإيمان والتصديق بالأمور الإلهية، لذلك فإن الجيلي يرى أن المشاهدة هنا مشاهدة قلبية لأن الصوفي يرى ببصيرته ما عي على بصره وغاب عنه. فالقلب إذن هو مركز شهود الحق تعالى فقال:

وقلبي منذ أبقاه حُسنك عنده تحيَّاتُه منكم إليكم تُسارع^(٥)

فقوله هذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على تعلق القلب بالحق وبقائه عنده بالفناء فيه، مشاهداً له على كل حال، فكانت تحيات ذلك القلب وتسليماته تُسارع من الحق تعالى

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ١٠.

(٢) ابن عربي، المنازلات، مخطوط بالمعهد الأحمدي، طنطا، رقم ٤/٦٥٨، ورقة أولى.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٣.

(٥) الجيلي، النوادر العينية، (القصيدة)، البيت ٧٦، ص ١٤٨.

إلى الحق من قبل النبي ﷺ بعد سلامه في الصلاة "اللهم أنت السلام، ومنك السلام،
وإليك يرجع السلام..."^(١). لذلك يدعو إلى مداومة القلب على الطاعات والاشتغال
بالذكر ودوام الاسترسال في الله مقتدياً بالأئمة وذلك استناداً لدعوتهم في ذلك كقول أبو
الغيث بن جميل: "إن المطلوب بعد صحة القصد هو الاسترسال في الله، هذا وصف
المحب مع الأحباب"^(٢) وفي هذا قوله:

ما لي وما لرحيلي عن حمى عرب في دارهم من سبا قلبي وأكبادي
المقلقين لقلب فيه قد نزلوا والساكنين لروح بين أجسادي...
لا أبتغي بدلاً عن أرضهم أبداً إن مت فيها فيا عرسي وأعيادي^(٣)
فتعلق القلب بالأحباب إذن هي الغاية والقصد لدى الجيلي ودعوته لاستقامة القلب هي
الكمال التام للمعرفة الإلهية فقال:

دع عنك شغلك بالحمى والمنزل وانظر إلى ذات الجمال الأكمل...
لا تنتهي عن قصده فجماله لا ينتهي وسلوه لم يحمل
فالزم تعلق قلبك المعاني به واهجم على إحسانه بتطفل
فصفاته أن لا يخيب قاصداً فدع الحمى بتخضع وتذل
واستحضر الحسن البديع تعاملاً كم خلّة نال الفتى بتعمّل...^(٤)
فالاستقامة سبيل المعرفة القلبية على ما يحدد الجيلي قوله فيه، ولذلك أشار إلى هذا
الموقف بقوله: "إذا استقام القلب على شهود الأحدية أخذته إلى مكانتها الكمالات
الإلهية، فظهرت آثار الأسماء والصفات عليه، وحينئذ يفيض الجم على القلب بما صار
عنده ولديه، فالخير كل الخير في شهود الواحد الأحد وإسقاط الكثرة والعدد، فإن في
ذلك الرزق المحمدي، وذلك عن الخلق العظيم الإلهي، وإليه أشار بقوله: جعل رزقي
أي المعاني الكمالية التي بها تنقوى في الترقى إلى ربها الروح المحمدية، تحت ظل

(١) النابلسي (عبد الغني)، شرح العينية الجيلية، ورقة ٦، ص أ.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠.

رمحي - أي الأحذية -. ألا تراه عليه السلام يقول: "اللهم بك أصول وبك أجول"^(١) فالحق خير عدةٍ لكل في كل شدة، به يرمي الرامي ويسمو السامي وينمو النامي"^(٢). وفي هذا يلتقي الجيلي مع ابن عربي بقوله بنفي إمكان شهود الحق في ذاته لأحد في الدنيا. وهذا إنكار صريح على الصوفية الذين يدعون أنهم يشاهدون الحق في حال وجدهم وفنائهم، فليس الحق مشهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات، وكل ما يتصل بالوجود الخارجي، كما أنه تعالى ليس مشهوداً لأحد من حيث أنه ذات موصوف بالصفات والأسماء إلاّ عن طريق المجالي والمظاهر الوجودية التي يتألف منها العالم. ولكن الحق مشهود في كل قلب، وفي قلب العارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب"^(٣). فالقلب إذن عندهما هو محل شهود الحق تعالى فقط، ولا سبيل إليه بغير ذلك فبتصفية القلب من أحوال الدنيا ومطالبها وشوائب المادة وأدرانها، ترد عليه المعارف اللدنية وتتكشف له الحقائق الوجودية فيشهد الحقيقة كاملة بعد ذلك.

وهكذا بعد أن بينا حقيقة الشهود لدى الجيلي وما تضمنه من العلم بالحقائق الوجودية الحقيقية والخلقية وما توصل إليه من معرفة بالكمالات الإلهية وحقيقة الذات الإلهية كشفاً وذوقاً عن طريق القلب العامر بالإيمان والتصديق، وبعد مجاهدة النفس وتطهيرها بالتجرد عن علائق البدن ونوازعه، وذلك كله بالفناء عن كل ما سوى الله بعد الترقّي في المعراج الروحي والوصول إلى البقاء بالله وهو المحبوب الذي يأنس العبد بقربه ويرى جماله في قلبه فيستشعر بالسعادة بالفناء فيه، نقول: أن وحدة الشهود على هذا النحو هي إذن حال أو تجربة يعانيتها الصوفي في معراجه الروحي، وليست عقيدة أو علماً أو دعوى فلسفية يحاول البرهنة عليها. وهي أخصّ مظهر من مظاهر الحياة الصوفية، وهي الحال التي يسميها الصوفيّة المسلمون

(١) الحديث: المعجم الكبير للطبراني ١١/٣٥٠، مجمع الزوائد للهيتمي ١٠/١٣٠، القرطبي ٣/

٢٥٦، كنز العمال ١٧٦٤٥، ١٨٤٥٠.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣١.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص ١٤٧.

بالفناء(*) وعين التوحيد(**) وحال الجمع(***)^(١). فوحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربّه، وهو اتصال روحي، ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما، وهذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الله والإنسان، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن ذات الإنسان وصفاته كما جاء في الكتاب والسنة، فليس هناك شبه بين الله وما سواه، والمسافة لا نهائية بينهما. فالقرب هو قرب المعرفة والمحبة فقط لا غير. ولهذا جاءت التفرقة عند الصوفية بين علم التوحيد(****) وعين التوحيد. فعلى حين يقوم علم التوحيد على العلم بتوحيد الله، وأنه واحد على الحقيقة دون مشاركة وذلك عن طريق العقل والاعتقاد، فإن عين التوحيد هي الحال التي يصل إليها الصوفي بعد معاناة ومجاهدة إلى شهود الحق بالحق، وذلك بعد تحقق العبد في مقام البقاء وفنائته فناءً تاماً عن كل فناء، فهذا إذن ليس بعلم ولا اعتقاد، إنما هو أمور وهبية ينالها العبد بالتجلي(*****)،

(*) الفناء: عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك، (التعريفات، ص ٢٣٦).

البقاء: رؤية العبد قيام الله على كل شيء، (التعريفات، ص ٢٣٦).

(**) عين التوحيد: هي الحال التي يصل إليها الصوفي بعد معاناة ومجاهدة إلى شهود الحق بالحق، (دراسات في التصوف، جلال شرف، ص ٢٨).

(***) حال الجمع: وهو إشارة إلى حق بلا خلق، (اصطلاحات الصوفية، التعريفات، ص ٢٣٦)، (انظر محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٨).

(١) شرف (محمد جلال)، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٨.

(****) علم التوحيد: التوحيد في اللغة (الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد، وفي اصطلاح أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية، عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان) التوحيد ثلاثة: معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، وبفني الأنداد عنه جملة، (التعريفات، ص ٦٢).

(*****) التجلي: هو عبارة عن ظهور الحق بمعانيه مما يعلم من الله تعالى. والتجليات كثيرة لا تحصى ويجمعها أصول أربعة هي تجليات الأفعال، وتجليات الصفات، وتجليات الأسماء وتجليات الذات، (رسالة أربعون موطن، ص ٤١).

والتَّحَلِّي(*)، والتَّخْلِي(**) كما يقول الصوفية. ومن هنا فكل قائل بوحدة الوجود فهو واصل حتماً إلى هذا الحال من حيث الفناء بالله والبقاء به.

وهكذا أطلعنا الجيلي على جانب هام من جوانب حياته الصوفية العميقة التي ذاقَت فنطقت، وشاهدتْ فعرفتْ فكان له كشف وشهود عياني لِمَا حُجِبَ عن غيره من العوام. وقد صرَّح بأنه انفرد بوضع أمور لم يُسبق إليها، وذلك دليل على قربهِ وفوزهِ بالعلم الكشفِي الذوقي، لذلك دعا إلى فهم عباراته وأقواله فقال: " فافهم ما أشرت لك في هذه العبارات في جميع كتابي هذا، إذ أكثر مسائل هذا الكتاب مما لم أُسبق إليه ما خلا المصطلح عليها... بل أعطاني العلم بذلك بشهوده بالعين التي لا يُحجب عنها شيء في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين... ولا يُعرف هذا إلا بطريق الكشف، فإننا شهدناه عياناً، وأيد ذلك الإخبارات الإلهية فيما نُقِلَ إلينا... فإيماننا اليوم بالغيب إيمان تحقيق لا إيمان تقليد، ولا غيب عندنا إلا من حيث نسبة الموطن، وإلا فغيبنا هو شهادتنا وشهادتنا هو غيبنا"^(١).

وبعد عرضنا لرأي الجيلي في وحدة الشهود نتساءل: هل كانت نظريته في وحدة الشهود قائمة على أساس فلسفي، أم على أساسي فلسفي، أم على أساسي صوفي، أم أنه من القائلين بالحلول في وحدته هذه؟

إن ما عبر عنه الجيلي في جميع أقواله وأفكاره عن مذهبه في الوحدة، كقوله بوحدة الله والعالم، وأنه ليس للعالم وجود غير وجود الله، فإنه لا سبيل إلى معرفته بالعقل إذ لا حظ للعقل في تحقيق ذلك، حيث أن معرفته بهذه الوحدة لا يصل إليها إلا عن طريق التجليات والمجاهدة والاستغراق في الفناء، وسبيل ذلك كما يرى هو القلب الذي يصل به إلى معرفة الحق وتوحيده، فيكون الفناء عن شهود كل ما سوى الله فناءً

(*) التحلِّي: وهو عبارة عن وجود العبد الكامل صفات الرب بكمالها في نفسه من غير تعمل ولا نسبة اتحاد بل كما يجد صفات نفسه لنفسه في نفسه، وكل هذا يجده في الباطن ولا يقدر على إظهار الأثر في الظاهر (رسالة أربعون موطن، ص ٤٨).

(**) التخلي: اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق، (اصطلاحات الصوفية لابن عربي الواردة في الفتوحات، التعريفات، ص ٢٣٩).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥٢ - ٥٣.

تاماً بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتاً واحدة هي ذات الله التي فنيت فيها كل الذوات، وهذا لا يتم إلا إذا كُشف عن القلب حجاب الحس، وفنى العبد عن علائق النفس، وأصبح في حالة من السمو الروحاني، يستطيع أن يشهد به شهوداً ذوقياً للذات الإلهية المطلقة عن كل قيد، المنزهة عن كل تعين، وهذا هو التوحيد للذات الإلهية بنفي كل تكثر أو تعدد فيها، الأمر الذي يجعل مذهبه في وحدة الوجود ينتهي به من خلال نظرته هذه إلى وحدة شهودية للذات الإلهية، فلا يشهد إلا الذات وكل ما عداها وهم وخيال لا وجود له على الحقيقة إلا في الحس. وليست هذه التجليات سوى تجليات الأسماء والصفات، ومصدرها لدى الجيلي هو الحب الإلهي الذي يفنى فيه العبد عن نفسه وعن كل ما هو خارج عنه ويبقى في الله حيث أقامه الله في مقام شهد فيه حقيقة الذات الإلهية واحدة لا كثرة تخالطها، فكان أن قامت الوحدة عنده على أساس المشاهدة التي تشهد الحق وحده، وكانت نظريته بذلك أبعد ما تكون عن وحدة الوجود العقلية التي تلتزم منهجاً معيناً خاصاً ولها غاية معينة تقول برد الوجود إلى عقل واحد، أو وحدة الوجود الفلسفية التي تحاول تفسير الكون وعلاقته بالوجود على أساس النظرية الفلسفية كما هو الحال لدى اسبينوزا وأمثاله فيغلب عليها الجانب المادي أو وحدة الوجود الدينية كما هي في الديانات الشرقية القديمة في الهند كالثيذانتا مثلاً^(١).

ومن هنا كانت تسمية مذهب الجيلي "بوحدة الوجود" التي أطلقها ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) جزافاً على أهل الوحدة ومنهم ابن عربي أيضاً ليست صحيحة. كذلك تسمية المذهب "بالوحدة المطلقة" كما جاءت في مقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٧هـ) والتي لم يشر إليها الجيلي كذلك، ذلك أن مبحثه في الوحدة يدور حول إثبات واحدية الحق تعالى ونفي وجود الخلق معه، فلا يثبت غيره معه، فكانت تسميتها بوحدة الوجود لا تستوعب نظريته بكاملها، وهي بعيدة عما يقوم عليه مفهومه لوحدة الوجود تماماً. ويبرر الصوفية قولهم بوحدة الوجود حيث يشيرون أنه نتيجة الفتح الرباني الكبير، لذا يؤيدون ذلك بالقول: "أن كل من فتح الله عليه الفتح الكبير لا بد له من القول بوحدة الوجود ذوقاً وشهوداً، خلافاً لجميع العباد والزهاد ولعلماء الرسوم فإنهم لا يقولون بذلك

(١) زيدان (يوسف)، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، ص ١٨٠.

لكونهم لم يشمّوا من تلك رائحة ولا برقت لهم من بروقها لائحة، وهي توحيد الخواص وأهل الاختصاص الذين خصهم الله بعنايته^(١). وكذلك تسميته بالوجود المطلق لدى الجيلي تختلف عما يقوم عليه معنى الوحدة المطلقة في مفهوم ابن خلدون إذ يرمي الجيلي إلى الوحدة الكاملة للذات الإلهية ولم يرمِ إلى وحدة الموجودات فيما بينها بصورة مطلقة بل بوحدة الموجد فقط وذلك بنفي كل النسب والإضافات والاعتبارات، فليس هناك إلا وحدة الذات الإلهية وهي الهدف الأسمى لمذهبه ونظريته.

كما أننا نلاحظ مدى تأثر الجيلي بابن عربي واتفاقه معه فقد استعار بعض المصطلحات الصوفية من ابن عربي عند معالجته لمشكلة الوجود فبدأ بذلك أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمي منه، كما حدد طبيعة الذات وعلاقتها بالأسماء والصفات، وأدرك أن الحقيقة جوهر يحوي جميع المتناقضات، وهو في كل ذلك ينحو منحى ابن عربي الصوفي، وقد انتهى الجيلي إلى نفس ما انتهى إليه ابن عربي تماماً، من أن الوحدة المنشودة لديهما هي وحدة شهود وليست وحدة وجود بالمعنى المادي أو الفلسفي. وهذا ينفي ما لحق بمذهبهما من شك وارتياب، وما أدينا به من تكفير وزندقة وإلحاد، فمرادهما هو شهود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، والاتحاد به من حيث كل شيء موجود به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال في حقه، وقد عبر الجيلي أصدق تعبير عن مذهب هذا مما يدحض به أقوال المتجنيين عليه موضعاً حقيقة مذهب في وحدة الشهود فيقول: "وما ثمّ إلا وجود واحد، والأشياء موجدّة به معدومة بنفسها، فكيف يتحد من هو موجود به معدوم بنفسه، ولو تسمع أهل الاتحاد من أهل الله أو تجده في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي قلناه في أنه يحصل من الموجودين، إذ ليس مرادهم بالاتحاد ذلك، بل مرادهم شهود الوجود الحق، الواحد المطلق، الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال، ولهذا الوجود الواحد ظهور وهو العالم، وبطون وهو

(١) الجزائري (أحمد بن السيد محي الدين بن السيد مصطفى الحسيني)، نثر الدر وبسطه في

بيان كون العلم نقطة، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٢٤هـ، ص ١٨.

الأسماء، وبرزخ^(*) جامع فاصل بينهما ليتميز به الظهور عن البطون وهو الإنسان الكامل فالظهور مرآة للبطون، والبطون مرآة للظهور، وما كان بينهما فهو مرآة لها جمعاً وتفصيلاً^(١). فهذا القول ذو دلالة واضحة على ما يقوم عليه مذهبهما وفي هذا عودة إلى التصوف السني بصورته الأولى مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَهُوَ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(٢). وهذا نتيجة الحب الإلهي الذي انتهى بهم إلى الفناء في الله فشاهدوا الحقيقة التي تجلت لهم في قلوبهم، وهي مقصودهم الأسنى وهدفهم الأسنى، وهذا هو مفهوم وحدة الشهود لدى أصحاب النظرية، وليس هو وحدة الصوفية في مشاهدتهم للحقائق الإلهية كما يعني البعض، ذلك أن الصوفية ليسوا على قدم واحدة في أحوالهم ومواجهتهم وأذواقهم وذلك لتنوع المشارب وتعدد المراتب، وما يصدق في حق الجيلي أن كلي المعنيين لا يتضمنان الحقيقة الكاملة التي يرمي إليها في كلامه. إذ أن الحقائق الإلهية لا يمكن الوصول إلى معرفتها إلا كشفاً وشهوداً، وهذا ليس على درجة واحدة بين الصوفية بل هم متفاوتون فيه، فيكون قصده من حقيقة مذهبه هو قوله في كشفه وشهوده: وهو شهود حقيقة الذات الإلهية في وحدتها التامة المتجلية بأنوارها في كل مظاهر الموجودات، وذلك بنفي كل ما هو سواها في هذا المشهد، فلا يدرك سوى حقيقة هذه الذات الواحدة التي ينتهي معها إلى القول "بوحدة الذات الإلهية".

ونظراً لاستخدام الجيلي وابن عربي للرمز والإشارة، فقد أدى ذلك إلى استغلاق المعنى الذي تحمله تلك العبارات على الفهم عند أهل الظاهر، فرمواهما بالكفر والزندقة، والقول بالحلول والاتحاد مما ألب عليهما الخواطر. فابن تيمية مثلاً يقول في حقهم: "إن هؤلاء قد يقولون كما قال صاحب الفصوص ابن عربي، أنهم يأخذون من

(*) البرزخ: يقول الجيلي أن البرزخ هو عالم الخيال وهو عالم المثال، وهو عالم السمسة، والبرزخ هو قابلية البطون والظهور، (المراتب، ورقة ٦، ص أ). ويقول: البرزخ هو موت النفوس المعلوم بالرياضة والمجاهدة، فهو برزخ لهم في الحقيقة، (نسيم السحر، ص ٢٥). ويقول الجرجاني: هو الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح أي الدنيا والآخرة، (تعريفات، ص ٤٥).

(١) الجيلي، مرآة العارفين، مخطوط الأزهر، القاهرة، ورقة ١٠ - ١١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يُوحى به إلى الرسول، وذلك أنهم اعتقدوا عقيدة المتفلسفة، ثم أخرجوها في قالب المكاشفة^(١). وهذا القول قليل من كثير ممّن حملوا على القوم من أهل الطريق، وسعوا إلى الإيقاع بهم وتشويه حقيقة علومهم. فكان هذا هو جوهر الخلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، على حين نجد أن الغاية وحدث ما بين أهل الطريق، فيما عرضوا له من المكاشفات والتجليات وما تحققوا به من الحقائق الإلهية والأسرار الربانية، ومن هنا كان قول الجيلي:

ولا تطلبنّ فيه الدليل فإنّه وراء كتاب العقل تلك الوقائع^(٢)

فإذا كان هذا الاختلاف قائماً بين أهل الظاهر وأهل الباطن فإلى أي مدى كان الاتفاق قائماً بين أهل الحقيقة أو أهل الباطن؟ وهل هناك من أوجه خلاف بينهم رغم أنهم يشربون من معين واحد؟ ويسبحون في بحر واحد هو بحر التوحيد؟ هذا ما سنتبينه في الفصل السابع والأخير من البحث ونبني فيه حكماً نهائياً موضوعياً على موقفهم عامة وعلى موقف الصوفية خاصة.

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (طبعة المنار)، الجزء الأول، ص ٢٠٠.

(٢) الجيلي، النوادر العينية، (القصيد)، البيت ١١٧.

الفصل السابع

بين ابن عربي والجيلي

"دراسة نقدية مقارنة"

أولاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن عربي والجيلي
ثانياً: أثر ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي

- عبد الغني النابلسي
- مصطفى بن كمال الدين البكري
- الأمير عبد القادر الجزائري
- الشيخ حسن رضوان

أولاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن عربي والجيلي:

يتضح لنا بعد هذا العرض الشامل للجانب الروحي لدى كل من ابن عربي والجيلي أن الحياة الصوفية لا ينقطع لها معين، لقيامها على الروح التي تتعلق بالحقيقة الإلهية التي هي أساس الوجود، وهي امتداد لحياة النبي الكريم ﷺ وصحابته وإرث نبوي لمن اقتدى به وتبعه وأخذ عنه، فيكون على قدمه ويتحقق بعلمه ويسمو بكماله، فيصبح من حماة الدين وبنائيه، لا يخالف له كتاباً ولا سنة، ويدعو إلى الصواب والتمسك بهما لتحصل له النجاة بفضل رب العباد. هكذا كان شأن الشيخان محي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي. فقد تحققا بالكمال المعرفي، ونالا العلم الوهبي اللدني، فتركوا أثراً كبيراً في صوفية القرون التي أعقبتهم، وأغدقوا عليهم من علومهم مؤلفاتهم ما أناروا به قلوبهم وأرواحهم، وقد برز العديد من هؤلاء الرجال الذين يضيق عن ذكرهم المكان ولا يحصيهم الزمان، فكانوا رمزاً للعلم الإلهي الخالص من كل شائبة، ولسان صدق في كل نائبة، لذا فإننا نشير إلى بعضهم ممن اقتدوا بهما، وأخذوا عنهما، وتمسكوا بأرائهما وأفكارهما، ونخص بالذكر من هؤلاء: عبد الغني النابلسي، مصطفى بن كمال الدين البكري، والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ حسن رضوان وآخرين نأتي على ذكرهم.

ولا بد لنا من أن نبيّن الهدف الذي سعينا إليه في الجمع بين هاتين الشخصيتين الصوفيتين أعني ابن عربي والجيلي اللذان عاشا في عصرين مختلفين، فقد وحد بينهما المذهب والمنهج، والرؤية الواحدة، فقد خاضا في خضم بحر واحد وهو "التوحيد" وهدفهما واحد وهو رؤية الوجود الواحد الحق الذي يقوم به كل موجود، وانتهيا إلى غاية واحدة هي وحدة الشهود التي تجلّت عليهما فيها الذات بأسمائها وصفاتها، وقد وصلا إلى تحقيق ذلك بفضل رياضتهما الروحية ومجاهدتهما النفسية، فحققا بذلك تطهير النفس وصفاء القلب، فاشتعلت جذوة النور التي أضاءت معالم حياتهما، ولهذا نرى أنه يجب أن يُتلمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم. ففي الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها، ويحدد صلته بها، وذلك

بفضل هذا النور الذي أضاء الحشا^(*) وفاض من القلب فأضاء جوانب الحياة، وهذه حالة لا يمكن دركها بالعقل لأنها فوق طوره وأبعد من مرامه^(**)، لذلك يعجز عن إيصال صاحبه إلى إدراك مثل هذه الأمور.

والمجاهدة النفسية مرحلة هامة من مراحل حياة الصوفي كي يتحقق بالكمال الروحي، والنفـس^(***) هي بمثابة السجن لهذه الروح، فلا بد من انطلاقها من هذا السجن وذلك رهن بتحققها الكامل بالحقائق والكمالات الإلهية، كما أن انطلاق الصوفي من سجنه رهن بتحرره من شوائب الحس وكدورات المادة ومخالفته لهواه، وقد أورد الجيلي في مصطلحاته تعريف المجاهدة بأنها حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال. هكذا كان شأن الشيخين، فقد عمدا إلى تطهير النفس والارتفاع بها إلى مستوى الروح، وما يراه ابن عربي في هذا المجال "أنه إذا وصل العبد إلى معرفة الله فليس وراء الله مرمى ولا مرقى، فهناك يطلع كشافاً ويقيناً على حضرات الأسماء الإلهية..."^(١). وقد حدد الجيلي الطريق إلى ذلك بالعزلة ومجاهدة النفس، بل وإماتتها عن تعلقاتها، مبيناً أهمية العزلة وضرورة الالتزام بها لتحقيق ذلك الأمر فقال: "عليك بالعزلة، واعرف إخوانك وعاملهم معاملة يستحقونها، واغتم الوحدة كأساس، وكفّ جوارحك عن الفضول، وتعرض لنفحات الله، فإن لربك في أيام دهرك نفحات، وإياك والاختلاط بأهل الدنيا وأعرض عنهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً، وحاسب نفسك قبل أن تُحاسب، وعاقبها قبل أن تُعاقب، ومُت بالاختيار حتى تحتمي

(*) الحشا أو الحشى، ما دون الحجاب مما في البطن من كبد وطحال وكرش إلخ... جمع أحشاء (المنجد) ويقصد به الجيلي النور الذي يضيء داخل النفس ويفيض من القلب.

(**) المرمى (مصدر) جمع مرام: يقال هذا الكلام بعيد المرامي أي يرمي إلى أغراض بعيدة. (المنجد) وهنا أنها فوق طور العقل لا قدرة له على الإحاطة بها.

(***) النفس يقصد بها النفس الأمارة وتسمى باعتبار ما يأتيه من مقتضيات الطبيعة الشهوانية بالانهماك في الملاذ الحيوانية وعدم المبالاة بالأوامر والنواهي، (الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٧).

(١) التفنازاني (أبو الوفا): دراسات في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٩.

عند نزول هازم الذات^(١) فهذا الطريق الذي حدده الجيلي وأشار إليه فإنه يؤدي بالضرورة إلى ما يبغيه الصوفي من المعرفة القلبية والكشف وتذوق الحقيقة، وذلك بتهيئة القلب لحلول العلم اللدني فيه عند حصول النفحات الإلهية، والتحقق بالكمال الموصول إلى نيل الكرامات.

وبالرغم من تباعد الزمن بين الشيخين فقد جمعت بينهما حقيقة واحدة هي حقيقة التوحيد، كذلك فقد وحد بينهما ما أتهما به زوراً من التفلسف وصبغ التصوف بصبغة الفلسفة والجمع بين الفكر والنظر، كذلك ما رُميا به من تهمة الكفر والإلحاد والزندقة. كل هذا التجني دفع بهما إلى إنكار موقف هؤلاء المتجنين عليهما ونفي أقوالهم ورد تهمهم وذلك بإيراد الأقوال والأفكار المبينة لحالهما والموضحة لشأنيهما. فمن هذا ما ورد في رسالة ابن عربي إلى الإمام الرازي بقوله: "إن الرجل لا يكمل في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله تعالى عز وجلّ بلا واسطة من نقل أو شيخ... فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن"^(٢). كذلك ذهب الجيلي في هذا الاتجاه فقال "إن إدراك الذات العلية هو بطريق الكشف الذي هو فوق العلم ومن قبيل الذوق"^(٣). فالقولان يهدفان إلى معنى واحد وإلى غاية واحدة، واضحة المعالم لا لبس فيها ولا تناقض، وهي العلم الذوقي الكشفى البعيد عن كل أثر عقلي أو فكر نظري. وبالرغم من موقفهما الصريح فيما أشارا به من القول الصحيح فقد نظر البعض إليها نظرة شك ومكابرة، واعتبروا أن كل ما جاء به من أقوال في المعرفة للحقيقة الوجودية، وما تحققا به من العلوم الإلهية إن هو إلا فلسفة صوفية امتزجت فيه المعرفة الصوفية بالأنظار العقلية وذلك رغم ما بنيت عليه من الكشف الصريح والذوق الرفيع. وبذلك جعلوهم من زمرة المتفلسفة من الصوفية^(٤) رغم ما أورده الشيخان من إشارات ودلالات تفند هذه الأقوال وتبطلها وتبين خطأها. وقد أكد هذا الأمر المستشرق

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص ٣٧.

(٢) ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ص ١٤.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢١.

(٤) الثفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ١٦٥.

الإسباني بلاثيوس فجاء بما يبطل هذا الرأي، وبما يدل على مدى تحقق ابن عربي بالعلم الوهبي دون إشراك الفكر فقال: وفي مثل هذه الظروف غير العادية صنف ابن عربي كتاب "الحكمة الإلهية" وهو تفنيد لمذهب المشائين، على نمط كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، وفي مقدمته قوله: أنه بعد أن بدأ بتصنيفه مرض بوجع في دماغه وضعف في ذهنه، ولكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة، لأنه لم يُسمح له بالتفكير في هذه المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، فألهمه الله حلّها دون تفكير ولا تأمل ولا نظر^(١). وكذلك شأن بعض من الدارسين لابن عربي، المتأثرين بأراء المستشرقين، فإنهم ينفون عنه فكرة مزج التصوف بالفلسفة ويرون فيه صوفياً كاملاً، أعطى التصوف حقه كاملاً، مبرّتين ساحته من المزج والخلط، وفي هذا يقول أبو العلا عفيفي: "بينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الإرادة أو ميدان الحرية المطلقة، وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويحاور ويعترض ويفترض، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة لا حياة فيها ولا روح، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة، يحيا الثاني في حياة روحية خصبة، يشعر فيها بالسعادة العظمى، لا من أجل معرفته الحقيقة فحسب، بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها، وفي هذا يقول قائلهم بلهجة المطمئن الواثق: ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى، إن علومنا ذوقية محضة، وعلمنا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج فقد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين، فدع عنك تفنك العمياء في الحس والعقل، ودع عنك غفلتك، واعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجري فيه في ميدان العقل ولكنها لا تخبرك شيئاً عن الميادين الأخرى التي من استطاعتك أن تجري فيها^(٢). لذلك فإننا نجد ابن عربي يطلب من الآخرين التصديق بكماله وصحة أقواله في كل ما جاء في مؤلفاته فقال: "عليك يا أخي بالتصديق والتسليم لهذه الطائفة، ولا تتوهم مما يفسرون به الكتاب والسنة... فافهم يا أخي لا يصدّنك عن تلقّي هذه المعاني الغريبة عن فهوم العلوم من

(١) بلاثيوس (ميجيل أسين)، ابن عربي (حياته ومذهبه)، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧.

هذه الطائفة الشريفة قول ذي جدل ومعارضة، أن هذا إحالة لكلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ، فإنه ليس بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية الشريفة أو الحديث إلا هذا الذي قلته، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقررون الظواهر على ظواهرها مُراداً بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله تعالى في نفوسهم ما يفهم بفضلته ويفتحه على قلوبهم برحمته ومنته^(١) كما يبين علو طريق القوم وعدم مخالفتهم للكتاب والسنة في كل ما يظهر في سلوكهم فلا يدع مجالاً للشك في علومهم، فقال في شرحه على الحكيم السترمذي: "واعلم أن ما تمّ دليل يردّ طريق القوم، ولا قادح يقدح فيها شرعاً ولا عقلاً، وإنما يردّها من ردها بالجهل بها، فإن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري، وإنما هي نور في القلب يحدث فيه باتّباع الكتاب والسنة، فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً"^(٢) لذلك ينبه ابن عربي من لا يعرف حقيقة هذا الأمر أنه لن يتحقّق به إلا إذا ذاقه وعرف حقيقته لأنه لا سبيل لإثبات ذلك لا بدليل ولا برهان فقال: "فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفّر عن الطريق فيقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان، يعني أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية، فأعرض عنه وقل له مجابياً: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل، فقل له: هذا مثل ذاك..."^(٣) وهو في هذا يتفق مع الجيلي في دور المعرفة الذوقية إذ لا وصول للمطلوب إلا بها، ومن لا ذوق له لا تحقّق له لأن ذلك يستوجب الإيمان به والتصديق بصحته فقال مؤولاً للآيات ومستنداً إليها: "والعبارة الفهوانية^(٤) لا تحمل المعاني الذوقية إلا لمن سبقه الذوق، فهي مطيئة له لأنها لا تطبق أن تحمل الأمر على ما هو عليه، ولكنها تأخذ منه طرفاً، فمن كان يعقوبي الحزن جلى عن بصره العمى بطرح البشير إليه قميص يوسف، ومن لم يكن له ذوق سابق فلا يكاد

(١) عياد (أحمد توفيق)، التصوف الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠، ص.ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦. (انظر الفتوحات المكية، الباب الثالث والسبعين، الجزء الثاني، ص ٦٨).

(٣) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص.ص ١١٤ - ١١٥. (انظر التفتازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٣).

(٤) الفهوانية: خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال، (التعريفات، ص ١٤٨).

يقع على المطلوب اللهم إلا أن يكون ذا إيمان وتصديق وترك ما عنده، وأخذ ما يُلقى إليه الحق من التحقيق فهو المشار إليه بمن ألقى السمع وهو شهيد، يعني يشهد بالإيمان ما يقال له حتى كأنه مشهود له عياناً لقوة الإيمان، فالأول هو المكاشف وهو الذي له قلب، قال تعالى: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(١)،^(٢).

وجملة القول أن وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي والجيلي هي وحدة روحية قائمة على الذوق والكشف، ولما كان كليهما ينظر إلى الوجود على أنه الحقيقة الوجودية التي يقوم بها حقيقة كل موجود فإن نظرتهم إليه نظرة روحية لا مادية خلافاً لنظرية الفلاسفة الذين يرون أن الوجود يجمع بين المادة والروح لأنهما شيء واحد على حين يرى الصوفية أن العالم الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود لله تعالى، فليس هو العالم وليس العالم هو الله^(٣). كذلك فإنهما إنتهجا نهجاً صوفياً بحثاً جمعاً فيه بين الحقيقة والشرعية، كما التزما بالنص القرآني كما جاء في الكتاب والسنة في كل أقوالهم فكان تصوفهما تصوفاً خالصاً بعيداً عن أي تصور مادي.

رغم أن هناك نواحي اتفاق كثيرة بين ابن عربي والجيلي ظهرت في أقوال الجيلي وتأييده لآراء ابن عربي وموافقته إياها، ومتابعته فيها، فقد ظهرت بعض نواحي خلاف في وجهات النظر من حيث الشكل لا المضمون، خاصة في بعض القضايا والمسائل التي عالجها الجيلي من حيث: العلم والمعلوم، والجبر والاختيار، والخلق من العدم، والقول بالصفات أنها عينة تعالى أو غيره، كذلك ما ظهر من تباين في استخدام بعض المصطلحات التي أشارا بها إلى الخلق، فقد استخدم الجيلي مصطلح التنزلات للتجليات على حين استخدم ابن عربي من قبله مصطلح الفيض لشيوخ هذا المصطلح بين فلاسفة عصره جرياً على عادتهم. ورغم كل ذلك فإننا لا نعتبر هذه الخلافات ذات أثر كبير على تصوفهما لأنها خلاقات في وجهات النظر فقط، وليست على مستوى العقيدة والمذهب، ولا تمس الجوهر أو المضمون.

(١) سورة ق، الآية: ٣٧ ك.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٣) عزام (عبد الوهاب)، التصوف وفريد الدين العطار، البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٥، ص ٨٠.

ويعزو ابن عربي أصل النزاع بين الناس في المعارف الإلهية إلى عدم إدراك مرماها لأنها فوق طول العقل. ويخبرنا الشعراني عن ذلك بقوله: "وكان الشيخ محي الدين بن عربي يقول: أصل منازعة الناس في المعارف الإلهية والإشارات الربانية كونها خارجة عن طور العقل ومجيئها بغتة من غير نقل نظري ومن غير طريق العقل، فتكررت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجعلوها"^(١)، وذلك لضيق أفق تفكيرهم بحيث لو دروا ما الأمر لما اعترضوا عليه وأنكروه، ذلك أن العلوم الإلهية التي تأتي أصحابها من طريق الكشف وارتفاع حجاب الحس هي معرفة مباشرة لحقيقة الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، بل هي معرفة تامة بحقائق الوجود، وإدراك مباشر لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، بل هي معرفة يقينية كشفية ذوقية لا دخل للعقل فيها، لذلك فهي أشد ما تكون غموضاً على العوام من غير أهل التحقيق، فيقعون في الإنكار على أهلها وذلك لغموضها ورمزيتها وتعقيدها بالنسبة لعقولهم. إذن فهذه المعرفة هي من قبيل الوجدان الخاص فلا تنطرق إليها فهم البشر العاديين ومن هنا كانت صعوبة المشاركة لهم والإنكار عليهم. لذلك يرفض ابن عربي فكرة العقل في علمه الصوفي، ويؤيده في ذلك الجيلي بعدم صلاحية العقل لخوض مثل هذه الأمور الإلهية لتقصيره عن الإحاطة بها، وقد أشار الشعراني إلى ذلك فقال: "من علامة العلوم الدنيوية أن تمجها العقول من حيث إنكارها، ولا يكاد واحد من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق، وذلك لأنها تأتي من طريق الكشف لا الفكر"^(٢).

وعلى هذا يمكننا القول أن التصوف الذي يمثله ابن عربي وعبد الكريم الجيلي على الصورة التي برزت في مذهب الوحدة الكاملة للوجود لديهما، وعلى النحو الذي عايشاه في مجاهدتهما للنفس للتحقق بهذه الوحدة وإدراك حقيقتها، جمع بين دفتيه الدين والعلم والأدب والأخلاق والفن وإن كان البعض يزعم أن فيه جانباً فلسفياً، فهو الدين في جوهره ومثاليته لاعتماده على ما جاء به الشرع الحنيف، واستناده إلى الكتاب والسنة، بعيداً عن نهج السلطة الدينية الرسمية التي طالما حكمت على الصوفية

(١) الشعراني، الميزان الكبرى، القاهرة، ١٩٢٥، ص.ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) الشعراني، المصدر السابق، ص.ص ٢٨ - ٢٩.

بالكفر والزندقة والإلحاد. وهو علم لاحتوائه علوم الطبيعة وإدراكه لها في كل مناحيها وبكل ما تحويه من مظاهرها. وهو أدب لسمو النفس الصوفية ومطامحها العالية نحو الكمال والتخلص من كل ما يعلق بها من أدران مادية لأنها فُطرت على المحبة والطهر والعفة والحنين والشوق والآمال والآلام وما إليها من أوصاف النفس البشرية. وهو فن لما ينشده الصوفي من رؤية الجمال والجلال والحب التي يغمر قلبه ويجذبه نحو مثله الأعلى، وتجتمع هذه جميعها في ذات الله الواحد الحق المنزه عن النقص لأن الكمال صفة ذاتية لله. أما من حيث هو أخلاق، فلا أرفع من خلق الصوفي الوارث للنبي لأنه ﷺ كان خلقه القرآن وقد قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(١). ولما كان الاقتداء بالرسول هو أول مطمح للصوفي، فخلقُ الكمال لأنه مستمد من خلق النبي ﷺ.

الله^(١) وقوله: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^(٢) وقوله: «كُلُّ مَنْ حَلِمَا فَإِنْ»^(٣) «وَيُوقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^(٤)، فإن هذا يثبت أن الوجود الحق هو وجود الله فقط وكل ما عداه ليس شيء بالقياس إليه، وليست العوالم جميعها سوى تجليات لله تعالى بصفاته المختلفة التي كشف بها عن كنزيتة المخفية ليُعرف ويُعبد ويُحُبُّ، وهذا ما يُثبت قوله ﷺ "كان الله ولا شيء معه"^(٥) لذلك نرى أن لهما أثراً كبيراً في العالم الإسلامي. فما الأثر الذي تركه ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي؟

ثانياً: أثر ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي:

ترك ابن عربي والجيلي أثراً بالغاً في التراث الروحي والفكري بين أهل التحقيق خاصة، فلا ين عربي مدرسة في التصوف، وأتباع أخذوا عنه إما مباشرة وهم ممن رافقوه في مقامه، وأخذوا عنه بالتلقين والمباشرة ممن ذكرهم ابن عربي كبدر الدين عبد الله الحبشي الذي كان ملازماً له وأثيراً لديه، ويعتبر صدر الدين القنوي، ربيبته وأقرب تلامذته إليه، من كبار أعلام التصوف. فقد شرح مؤلفاته، ونسج على منوالها في كثير من مؤلفاته، فضلاً عما وضعه من مؤلفات أصلية له، "كالنصوص" و "الفكوك" ثم "مفتاح الغيب". وقد حظي كتابه شرح الفصوص بالتقدير الكبير في فارس. كما كان له تلاميذ ممن تلقوا علومهم ومعارفهم الصوفية عن طريق مؤلفاته وما خلفه من تراث كبير تضمن آراءه وأفكاره القائمة على فكرة وحدة الوجود، وقد ترك فيهم طابعاً صوفياً خاصاً لم يُمحَ أثره منذ عصره حتى يومنا هذا. وقد درجت أجيال كاملة من الحكماء والأولياء في غضون سبعة قرون من الزمان على شرح مؤلفاته، ولا تزال تحفته الرائعة "كتاب الفصوص" يدرس في الحلقات الدينية التقليدية، وكذلك في مجالس الصوفية والعلماء الروحيين إلى يومنا هذا^(٦).

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

(٣) سورة الرحمن، الآية: ٢٦ ك.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٢٧ ك.

(٥) الحديث: سبق تخريجه.

(٦) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي في القرن السابع هجري، (وهي جزء من مجلة الحركة الصوفية مصورة لم أعثر على رقم أو تاريخ لها)، ص.ص ١١٧ - ١١٨.

كذلك فقد ظهر أثره الأدبي واضحاً في التراث الشعري الصوفي، فقد أنشأ أدباً منثوراً ومنظوماً ضمنه مذهب وطريقته ورياضاته ودعاءه ومناجياته للحق، وما يشعر به من العشق والوجد، وما تعرّض له من الجذبات، وما لاح له من لمعات إلهية. كما ضمّنه نواحٍ خلقية وأدبية يحتملها عليه مذهب الروحي وعلومه الإلهية وأموراً أخرى تتصل بذلك. وقد كان لديوانه أثره في نفوس أتباعه وتلامذته ممن أخذوا عنه، كما انتشر أثره في الشعر الصوفي في أصقاع مختلفة من العالم وتابعه فيه عدد كبير من الصوفية، وخاصة في فارس خلال القرن السابع للهجرة، حيث برزت شخصيات تغنت بشعره ونسجت على منواله أمثال جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ)، ونجم الدين كوبرا^(*) وغيرهم مما يضيق الوقت عن ذكرهم. لذلك يُقسم أتباع ابن عربي إلى فئات متميزة، فهناك مشاهير الصوفية ممن أجادوا اللغة الفارسية ومنهم من أجاد اللغة التركية، ولذلك كانت آثار ابن عربي تظهر عندهم في صور متنوعة وتتضمن عناصر متعددة من تعاليم ابن عربي، فجلال الدين الرومي مثلاً وهو الشاعر الصوفي الكبير في فارس الناطق باللغة الفارسية كان من أعظم المتأثرين به وأقربهم، وكان اتصاله بابن عربي عن طريق صدر الدين القنوي الذي أُعتبر من أكبر وأقرب تلاميذ ابن عربي، فهو ربيب له وصديق لجلال الدين الرومي الذي كان له أثره في العالم الناطق باللغة التركية، وفي باكستان والهند، ويُعتبر كتابه "المتنوي" نظماً باللغة الفارسية لكتاب "الفتوحات المكية".

وهناك بعد جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) مؤلفان آخران يُعتبران من كبار الصوفية أمثال عزيز الدين نسفي^(**) وسعد الدين

(*) نجم الدين كوبرا أبو الجناح أحمد بن عمر الخيوي الخوارزمي الملقب بالطاقة الكبرى مؤسس الطريقة الكبرى استشهد في الجهاد سنة ٦١٨هـ أيام حملة المغول. (انظر قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص ٦٩٣).

(**) النسفي (عزيز بن محمد)، توفي سنة ٦٩١هـ، ولد في مدينة نسف، وعاش في بخاري، تتلمذ على سعد الدين حموية، له مؤلف مجموعة رسائل مشهور به، (كتاب الإنسان الكامل).

Publié avec une introduction par Marijan Molé. Teheran, département d'iranologie de l'institut Franco-Iranien, 1962, P.1.

(نشرة المعهد الفرنسي الإيراني).

حموية^(*)، فبالرغم من أن الشيخين تابعان لمدرسة نجم الدين كوبرا في آسيا الوسطى، إلا أنهما مدينان إلى حد كبير لبيانات الشيخ الأكبر العقائدية. كذلك تأثر به علاء الدولة سمناني^(**) (ت ٧٣٥هـ) رغم ما وجه من انتقادات إلى أحكام ابن عربي. وهناك شعراء تأثروا بنظمه وأخذوا عنه كما بدا في قصائدهم أمثال حافظ (ت ٧٩١هـ) وسعدي (ت ٧٩١هـ) الشيرازي، كما ظهر أثر ابن عربي في أشعار أوجد الدين كرماني (ت ٦٩٧هـ)، وكذلك في حديقة الورد لمحمود شبستري (ت ٧٢٠هـ)، ويحمل كتابه هذا خلاصة التعليم الصوفي بكامله كما بسطه محي الدين، فقد أفرغ في قالب شعري جميل، وغدا فيما بعد تراثاً مشتركاً لجميع الناطقين باللغة الفارسية، وحظي بشهرة واسعة في باكستان وبين مسلمي الهند، ومثله أشهر شارح لديوان حديقة الورد الشيخ محمد لاهيجي أحد مؤسسي طريقة "نور بخشي"^(***) الصوفية. فإنه هو الآخر وقع تحت تأثير الشيخ الأكبر، كما لقب بابن عربي في الشرق^(١). كذلك من أعلام الصوفية في فارس شاه نور الدين نعمة الله ولي (ت ٧٣٢هـ) مؤسس الطريقة النعمتلاهيّة التي تعد أوسع الطرق الصوفية انتشاراً في بلاد فارس، ولها فروع في باكستان ومناطق إسلامية كبرى. وقد ترجم هذا الصوفي كتاب الفصوص إلى

(*) سعد الدين محمد بن المؤيد حموي أو حموية، (٥٨٧هـ/٦٥٠هـ) متصوف إيراني في النصف الأول من القرن السابع هجري، التلميذ المباشر لنجم الدين كوبرا، أجازته في شهر ذو الحجة سنة ٦١٧هـ، التقى بصدر الدين القونوي في دمشق في مجالس السماع. وقد راسل ابن عربي في أمور غمضت عليه في كتاباته. وكان الشيخ سعد الدين تابعاً لابن عربي في وحدة الوجود. (حاجي خليفة كشف الظنون، ص ٩٨٠، البغدادي: إيضاح المكنون، ج ١، ص ١٦٦ - ج ٢، ص ٢، ١٧، ١٩.

(**) علاء الدولة السمناني (١٠٠ - ٧٣٥هـ) ركن الدين، محدث دخل بغداد وحدث فيها من آثاره مختصر شرح السنة للبغوي، وموارد الشوارد، (معجم المؤلفين، الجزء السادس، ص ٢٩١).

(***) وقد سمي أتباعها بالنوربخشية أو متعشقي النور، ويرى د. كامل الشيبلي أن النوربخشية فرقة صوفية نشأت بالعراق وتنسب إلى محمد نور بخشي المتوفي سنة ٨٦٩هـ، (الصلة بين التصوف والتشييع، ص ٤٤١).

(١) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي، ص ١٢٠.

الفارسية، وترجم كذلك ما فيه من أشعار إلى شعر فارسي نيله بالشروح الوافية، وهو يعترف صراحة بتبعيته لابن عربي حيث يقول في كتاب الفصوص:

ألفاظ الفصوص انتظمت في قلوبنا كما تنتظم الجواهر في مواضعها
وصلت إليه من نبي الله، ومن نفسه هو التصقت بنا^(١)

ولسنا بحاجة إلى دلالة أوضح تشهد على الصلة العميقة الجذور بين ابن عربي وأوسع أعلام التصوف نفوذاً في تاريخ فارس المتأخر. وإلى هذه الفئة من شعراء التصوف في فارس ينتمي عبد الرحمن جامي (٨١٧-٨٩٨هـ) الذي عمل على نشر شروحه لمؤلفات الشيخ الأكبر، كما وضع مؤلفات أصلية له على أساس عقائده^(٢).

إضافة إلى ذلك هناك فئة ثانية ممن تأثروا بابن عربي من متكلمي الشيعة، الذين نسقوا تعاليم ابن عربي ممزوجة بأفكارٍ شيعية خاصة الإثني عشرية، وذلك في العهد الصفاري عندما ساد المذهب الشيعي في بلاد فارس، فنال ابن عربي بذلك شهرة كبيرة، خاصة بعد انتشار تعاليمه بين متكلمي الشيعة وعلمائهم، ومنهم السيد حيدر أمولي (ت ٧٨٧هـ) الذي وضع شرحاً لكتاب "الفصوص". وابن تركا^(*) الذي وضع تمهيداً لكتاب "الفصوص" ثم كتب له شرحاً بعد ذلك. ومنهم ابن أبي جمهور^(**) الذي تظهر في كتابه المجلى بوادر كثيرة تذكر بعقائد الشيخ الأكبر. كما ظهر أيضاً في عهد الدولة الصفارية من تأثر بشعره الصوفي وهو صدر الدين شيرازي أو ملاً صدرا (ت ١٠٩٥هـ) الذي وضع كتاب "الأسفار".

أما فئة المفسرين والشارحين لابن عربي، الذين عُنوا به مباشرة، ومنهم يُعتبرون خلفاءه وتلاميذه والتابعين لتعاليمه نذكر منهم صدر الدين القونوي وعبد الرزاق الكاشاني، وداود القيصري الذين وضعوا شروحاً لكتابه "فصوص الحكم".

(١) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي، ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(*) صائن الدين تركا شارح فصوص الحكم (الذريعة إلى تصانيف الشيعة العلامة الشيخ آفا برك الطهراني اللكهنوي، القسم الرابع من الجزء التاسع).

(**) الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحسائي صاحب عوالم اللآلئ والحاشية عليه يسمى النور المنجي. (المرجع السابق).

وأشهر هذه الشروح التي وُضعت "لفصوص" هو الشرح الذي وضعه عبد الرحمن جامي باللغة الفارسية، كذلك هناك شروح ممتازة في تحديد المفاهيم والمصطلحات لدى ابن عربي كشرح بالي أفندي وشرح عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هـ-)، والعديد من مؤلفات عبد الوهاب الشعراني التي تناولت مؤلفات ابن عربي بالشرح والتفسير والتأويل لتقريبها إلى الأفهام ونزع ما لحق بها من الغموض والإبهام.

ولم يقتصر الأمر على الشرق القريب، فقد اعتنى بهذا الكتاب متصوفو الشرق الأقصى فوضعت شروح عليه في الصين وأندونيسيا وملايا، كما اشتغلوا عليه في الحلقات التعليمية وفي المدارس، وهذه الفئات المتعددة الأجناس مما أشرنا إليها تمثل وجوهاً مختلفة من امتداد تعاليم ابن عربي في فارس وغيرها من الأقاليم الشرقية في العالم الإسلامي. وقد قُدِّرَ لعقائد الشيخ الأكبر أن تنتشر في جميع البلدان الإسلامية وأن تُجنى منها ثمار روحية ذات نكهات مختلفة، ومن ثم غدت جانباً هاماً من التراث الصوفي والمذهب العرفاني. كما غدت مدرسة ابن عربي بعد ذلك عنصراً ثابتاً في الحياة الفكرية في البلدان التي قَدَّرَ لها أن تؤلف "دار الإسلام"^(١).

هكذا لعبت شخصية ابن عربي وتصوفه دوراً كبيراً في تجاذب الخواطر والنفوس حولها، حيث انقسم أصحابها بين تابعين وشارحين ومؤيدين ومعارضين، مما دفع فئة من المدافعين عنه من كبار رجال العلم والمعرفة آنذاك إلى تبني عقيدته والاستفادة من علومه والأخذ عنه^(٢). وأبرز شخصية ممن تابعوا خطواته وتأثروا بعقيدته ودافعوا عن مواقفه ومبادئه وآرائه هو عبد الوهاب الشعراني^(*). فقد تفقه الشعراني على علماء القاهرة، وشغل نفسه بالتصوف ففتن فتنة عظيمة بأدب محي الدين، وألف في شرح آرائه كتاباً طريفاً سماه "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر" واختصر كتاب الفتوحات وسماه "الكبريت الأحمر" كذلك في كتابه الأجوبة

(١) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي، ص.ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص.ص ١٤٣ - ١٤٤.

(*) الشعراني (عبد الوهاب)، ولد في قلقشنده سنة ٨٩٨، ونشأ بساقية أبي شعرة وهي بلدة قريبة من سنتريس، وإلى ساقية أبي شعرة ينسب الشعراني. سبق التعريف به في الفصل الأول في بيئة ابن عربي وخصائص عصره.

"المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية" فقد حشد فيه من الوقائع ما يؤيد أقوالهم وأفعالهم.

لقد حرص الشعراني كل الحرص على تبرئة ابن عربي من فتنة القول بوحدة الوجود أو بالحلول وصرّح بأن مؤلفات ابن عربي قد أضيف إليها زيادات أراد بها الدسّاسون تشويه سمعته في العالم الإسلامي، وما يراه بعضهم أن الشعراني أسرف بعض الإسراف حين جعل ابن عربي من أهل السنة والجماعة، وحين نفى عنه ما يصدر عن أمثاله من الشطحات الصوفية، ولكن إسراف الشعراني مقبول لأنه صدر عن إخلاص^(١).

ومن الآثار الدالة على انتشار تعاليم ابن عربي وذيوعها في البيئات الرفيعة قيام "الطريقة الأكبرية" التي تنسب إليه، وكان له فيها أتباع مؤيدون، كما استطاع أن يؤثر في الطرق الصوفية المتعددة، والتي أصبحت بتأثير منه مدارس مغلقة للمريدين الذين يتلقون أسرار الطريق، بل إن تأثيره كان عظيماً للغاية إلى حد أنه تعدى المشرق العربي إلى الأقاليم الفارسية والتركية، فكان واضحاً على صوفيتها^(٢)، ويُعزى عدم انتشارها كبقية الطرق لعدم إظهار كتبها، فقد تلقّنها الأفراد من الرجال، وأهل الخصوصية من الأبدال، ولم يظهروا كتبها إلا للخواص.

ويجدر بنا الإشارة إلى متصوفين متأخرين كانوا من أتباع مدرسته أيضاً، نخص منهم بالذكر جمال الدين الأفغاني^(*)، الذي كان متصوفاً من أتباع هذه المدرسة، وقد تلمذ له في مصر تلميذه الشيخ محمد عبده الذي تابع هذه المدرسة، وفي أول مصنف له "رسالة الواردات" يقرر فيها وحدة الوجود، ويذهب مذهب القوم في القول: "بأن الوجود الحق هو وجود الله"، ويقول: "ليس وجود إلا وجوده ولا وصف إلا

(١) مبارك (زكي)، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، (دون تاريخ)، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٨.

(*) هو محمد بن صفدر الحسيني، (١٢٥٤/١٣١٥م)، ولد في أسعد آباد بأفغانستان نشأ في كابل، وتلقى العلوم العقلية والنقلية، ألف مع تلميذه الشيخ محمد عبده مجلة العروة الوثقى، (الإعلام، الجزء السابع، ص ٣٧).

وصفه، فهو الموجود وغيره المعدم". وقد صنف أيضاً رسالة في وحدة الوجود لم تتشر، كان قد ذكر فيها مراتب الوجود وتعددتها من وجه، ونظامها العام ووحدتها من وجه آخر^(١) وكان يعتقد في الأولياء اعتقاد سليماً صافياً^(٢). وقد أشار الدكتور أبو الوفا التفتازاني إلى هؤلاء الصوفية الذين تأثروا بابن عربي في العصر الحاضر مبيناً مدى ارتباطهم به فقال: "وقد حظي ابن عربي باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الصوفية في العصر الحاضر، نذكر منهم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده^(*) (ت ١٣٢٣هـ) رائد الإصلاح الديني في العصر الحاضر، فقد سلك... طريق الصوفية^(٣)، ووصل فيها إلى درجة عالية، ويقول لا شك أن الأستاذ الإمام كان من القلة المتحققة بفهم مذهب ابن عربي بناء على تذوق خاص أتاح له فهم مراميه، يقول السيد رشيد رضا: وأما علوم التصوف فقد كان فيها من الراسخين، وقد قال لي: أنني أقرأ الفتوحات المكية كما أقرأ تاريخ ابن الأثير، لأن لغوامضها مفتاحاً مَنْ عِلْمَهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا"^(٤).

لقد كان الشيخ محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي، يلتمس له ولأمثاله العذر فيما عبّروا به عن أحوالهم بطريق الرمز، ويرى أن فهم أحوالهم من شأن الخاصة وحدهم. لذلك فإن ما يراه الأستاذ الإمام أن التفسير المنسوب إلى الشيخ محي الدين بن عربي هو للكاشاني الباطني^(٥).

ولم يقتصر تأثير ابن عربي على البيئات الإسلامية، فقد سرى روحه إلى البيئات المسيحية أيضاً، وكان لها فعلها في تلوين أفكار بعض مفكرها، ويؤكد بعض

(١) رضا (السيد رشيد)، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، ص ٧٧٧.

(٢) عياد (أحمد توفيق)، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(*) محمد عبده بن حسن بن خير الله من آل التركماني، فقيه مفسر، متكلم حكيم، أديب لغوي، كان صحافي سياسي. ولد في شنيرة من قرى الغربية بمصر أواخر ١٢٦٦هـ توفي ودفن بالقاهرة من تصانيفه تفسير القرآن لم يتمه، رسالة التوحيد... (معجم المؤلفين ١٠/٢٧٢).

(٣) انظر السيد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، ص ٢٠ وما بعدها.

(٤) رضا (السيد رشيد)، المرجع السابق، ص ١٢٦، (انظر الطريقة الأكبرية للتفتازاني، الكتاب التذكري لابن عربي، ص ٣٤١).

(٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١١٦.

المستشرقين أن دانتي تأثر بابن عربي حين نظم الكوميديا الإلهية، فبدت آثار المشابهة بينهما كبيرة في الصورة والأمثال والاصطلاحات والأساليب الفنية. فهل كان ذلك عن طريق توارد الخواطر أم عن طريق النقل والمحاكاة؟ فالله عند كليهما نور، وتجلي هذا النور موصوف بنفس التشابيه والمجازات، كذلك مثل الدائرة ومركزها لإظهار علاقة الخلق بالخالق، فهذه تظهر في الكوميديا الإلهية. كما نسج دانتي على منوال ابن عربي في خواص الأرقام، كذلك في أمر اختلاط الشعر بالنثر، فإن دانتي يقابله في ذلك، وقد يبين رغبة في شرح قصائده في الحب كما فعل ابن عربي في شرح قصائد ترجمان الأشواق، وربما يعود هذا الأمر إلى حرص المستشرقين على تعقب الأصول الفكرية مما حملهم على تجسيم قوة ابن عربي في سيطرتها على دانتي^(١).

إضافة إلى ذلك فإن لابن عربي منزلة عظيمة في أوساط المستشرقين، وما كُتب عنه في دوائر المعارف، وخاصة في دائرة المعارف الإسلامية يشهد بعظمته عندهم. فهو من عظماء الرجال الذين لا يمكن نكرانهم، فقد شغل الناس في عصره وبعد عصره، وكان النصارى في مختلف الأقطار الإيطالية والفرنسية والإسبانية يتشوقون إلى المعارف الإسلامية لأنها في الأغلب تمس المسائل الميتافيزيقية حيث كانت هذه المسائل هي محور المجادلات في الكنائس والأديرة^(٢).

وإذا شئنا أن نعتبر عبد الكريم الجيلي من تلاميذ ابن عربي، فنجد أن له صلة كبيرة به، فقد تابعه في مذهبه، وقال بوحدة الوجود موضعاً المعنى المقصود منها بصراحة أكثر، ويُعتبر أيضاً من شراح ابن عربي حيث شرح له فصول من الفتوحات المكية، وكتاب الإسفار عن رسالة الأنوار، وكان مؤيداً لأفكاره فيها. كذلك له كتب أصلية، فقد وضع الكثير من الكتب التي تضمنت أخصاً أفكاره، عالج فيها مختلف المسائل والقضايا الصوفية كابن عربي، كما تابع خطواته في كثير غيرها حتى غدا كتلميذ مباشر له مع فارق الزمن الفاصل بينهما. ورغم هذه التبعية لابن عربي لم يكن الجيلي مقلداً له، وإنما هو مجدد لكثير من الأفكار التي وردت لدى ابن عربي وغيره من الصوفية الذين تناولوا فكرة وحدة الوجود.

(١) مبارك (زكي)، التصوف الإسلامي في الأدب، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥.

- عبد الغني النابلسي:

ولقد ترك الشيخان كما أشرنا أثراً كبيراً في التصوف الإسلامي، ونذكر ممن تأثر بهما على سبيل المثال لا الحصر عبد الغني النابلسي^(*) الذي اقتدى بهما ونسج على منوالهما في مذهب وحدة الوجود مقرباً بين وجهات نظر كل منهما، وموضحاً معالم مذهبهما مما أزال كل شك وريب عنهما. كما وضع كتاباً في وحدة الوجود جعله خلاصة علومهما مع توضيح شامل وتدلil كامل للمعاني المبهمة الخفية لديهما، أسماه "بكتاب الوجود وخطاب الشهود"^(١). كما وضع مختصراً لتوضيح مذهب وحدة الوجود وتبيان المقصود أسماه "إيضاح المقصود" من وحدة الوجود^(٢) أو بالأحرى مسألة "الوجود الموجد" تكلم فيه عما خصّوا به من النفحات الإلهية القدسية مهتدين بهدي القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ يقول فيه "الحمد لله الموصوف بوحدة الوجود على ما يعرفه أهل المعاينة والشهود، لا على المعنى الفاسد الذي عند أهل الإلحاد والزندقة وأهل الإنكار والجحود لأن كل شيء من جهة نفسه معدوم مفقود، وإنما هو لوجود الله

- (*) عبد الغني النابلسي بن إسماعيل بن عبد الغني بن أحمد بن إبراهيم الدمشقي الصالحي الحنفي النقشبندي، القادري المعروف بالنابلسي، عالم أديب، نائر، ناظم صوفي، (١٠٥٠ - ١١٤٣هـ)، مشارك في أنواع العلوم، ولد بدمشق، رحل إلى بغداد، نقل إلى فلسطين ولبنان سافر إلى مصر والحجاز، من تصنيفه الدواوين الثلاث: ديوان الإلهيات، ديوان الغزليات، ديوان المدايح والمراسلات، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لابن عربي، الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، مخطوط، مجموعة فتاوى في الفقه الحنفي، تعطير الأنام في تعبير الأنام، المرادي: سلك الدرر، ج ٣، ص ٣٠. الجبرتي: عجائب الآثار، ج ١، ص ١٥٤. البغدادي: هدية العارفين، ج ١، ص ٥٩. اللبباني: جامع كرامات الأولياء، ج ٢، ص ٨٥-٨٩. البغدادي إيضاح المكنون: ج ١، ص ٨، ص ٧٢٧. سركيس - معجم المطبوعات، ١٨٣٢ - ١٨٣٤. Brock. S.Z. : 473.
- (١) كتاب الوجود وخطاب الشهود، مخطوط للشيخ عبد الغني النابلسي في التصوف والصوفيين، دمشق، وقد حققه الدكتور بكري علاء الدين بإسم الوجود الحق والخطاب الصدق (من منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٥).
- (٢) النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزت حصرية، دمشق، (١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م).

موجود... هذه رسالة عملتها في تحقيق المعنى المراد عند أهل الله تعالى، محققين الأمجاد وبيان صحة المقالة ونفي ما عدها ن ضلالات... ويقول: "اعلم أن هذه المسألة وهي مسألة "وحدة الوجود" قد كثر العلماء فيها الكلام قديماً وحديثاً، وردها قوم قاصرون غافلون محجوبون، وقيلها قوم آخرون عارفون محققون، ومن ردها لعدم فهم معناها عند القائلين بها وتوهم منها المعنى الفاسد، فلا التفات لردّه كائناً من كان لصده عن الحق... فإنهم العلماء المحققون، والفضلاء العارفون أهل الكشف والبصيرة... كالشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والشيخ شرف الدين بن الفارض والعفيف التلمساني والشيخ عبد الحق بن سبعين والشيخ عبد الكريم الجيلي وأمثالهم، قدس الله أسرارهم... وليس قولهم بذلك مخالفاً لما عليه أهل السنة والجماعة... إنما المنكرون عليهم وعلى أمثالهم أنكر من قصور فهمه وقلة معرفته باصطلاحهم وعدم علمه، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان... بداية طريق غيرهم مطالعة الكتب بدليل المقابلة والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود الحي القيوم. ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف والمناصب وجمع الحطام الذي لا يدوم... ولا اعتقاد إلاّ وحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق للمشهود..."^(١).

ويقول في المذهب: "إعلم بأنك إذا سمعتنا نقول أن الوجود هو الله تعالى، فلا تظن أننا نريد بذلك أن الموجودات هي الله، سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات، وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو "الله تعالى"، فإن من أسمائه الحي القيوم، وأخبر تعالى أن السموات والأرض قائمة بأمره"^(٢).

كما يميز بين الوحدة والكثرة على حد ما ورد لدى الشيخين فيبين مدى قصور أهل الجهل عن تحصيل ذلك فقال منبهأ: "اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول بوحدة الوجود، فلا تظن أننا نقول بذلك على حد ما يعتقد أهل الجهل والعناد والضلال والجهود، وإنما نقوله فارقين بين وحدة الوجود وكثرة الموجود وإلى ذلك نشير بقولنا هذه الأبيات:

(١) النابلسي، إيضاح المقصود، ص. ٥ - ٦.

(٢) النابلسي، كتاب الوجود وخطاب الشهود، ورقة ٢١٣.

كن عارفاً بوحدة الوجود وقاطعاً بكثرة الموجود
وميز الحادث من قديم وخلّص الثابت من مفقود
واحذر من التباس ما تجلّى بغيره في حالة الشهود
فوحدة الوجود في اصطلاحنا كناية عن رؤية الوجود
بالحس والذوق الصحيح الطاهر الطهور من شك ومن جحود...
ولا تظن وحدة الوجود ما تفهم من وحدة الوجود...
فالشك من ضلالهم يعصمنا بفتح باب دونهم مسدود...^(١)

وينفي عن الموجودات وجودها المستقل لأنها قائمة بأمر الله فليست الموجودات إلا بالأمر الإلهي فقال: "وليس الأمر كذلك، فإنه ليس هناك غير الوجود الحق، والصور التي تسمى مخلوقات لذلك الحق وهي كلها قائمة بذلك الوجود الحق لا مقوم لها غيره ولم نسمع أن شيئاً من الحوادث يكون قيوماً على شيء من الحوادث أصلاً، لا ورد ذلك في كتاب ولا سنة، ولا قال به أحد من الأمة المهتدين، وإنما الحي القيوم على كل شيء هو الله سبحانه وتعالى لا شريك له وهو الذي نعنيه بالوجود، والله على كل شيء شهيد"^(٢).

وفي دفاعه عنهما مما أُتُهما به من ترك التكاليف الشرعية والقول بها، وعن أهل العرفان والتحقيق ممن تابعوا ابن عربي، يوجه النابلسي لومه إلى الملحدين والزنادقة ممن ادّعوا أنهم من أصحاب الطريق فقال فيهم: "وربما يظنون أن العارفين الكاملين ممن تقدمهم كان مثلهم في اعتقادهم بنفي التكاليف الشرعية ورفض العلوم كلها واتباع البطالة والضلال كالشيخ الأكبر محي الدين بن العربي وتلميذه الصدر القانوني وابن الفارض وابن سبعين والجيلي وغيرهم من أهل الكمال، ولم يعتبروا في أنفسهم أن الواحد منهم لو قارب أحداً من بعض أتباع أحد من هؤلاء الكاملين لفتح الله تعالى عليه علم من علوم الأسرار وعرف حقيقة من حقايق الغيب وقدر على التكلم بما يبهّر العقول من الحق المسلّم عند كل أحد، ولكنك تراهم يحفظون بعض كلمات من

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص.ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

كلام الشيخ الأكبر أو غيره ويوردونها باللحن والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان بين أمثالهم من الجاهلين... في مجامعهم ومجالسهم وهم مفتخرون بذلك وموهومون أنهم فتح الله عليهم بذلك، والفتح بعيد عن القلوب المطموسة بالكفر والضلال... ولذلك ذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي في شرحه لكتاب الخلوة... وصية... يا أخي رحمك الله، قد سافرت إلى أقصى البلاد وعاشرت أيضاً أصناف العبد، فما رأت عيني أشر ولا أقبح بُعد عن جناب الله من طائفة تدعي أنها من كُمل الصوفية... ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم الآخر..."^(١).

- مصطفى بن كمال الدين البكري:

وهو من التابعين أيضاً لخطي ابن عربي والجيلي ممّن وعى علمهما وعرف مذهبهما وتأثر بهما أيضاً وهو الإمام العارف بالله الولي الكبير مصطفى بن كمال الدين بن البكري الصديقي الخلوتي^(*) (١٠٩٩ - ١١٦٢ هـ)، (١٦٨٨ م - ١٧٤٦ م)، فقد كان ممن اطلع على أحوالهما وألف كتاباً في الرد على المنكرين عليهما، أحصى فيه فضل الأئمة من أهل الطريق وسماه "السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد" يقول فيه "... قد ظهرت طائفة تدعي التصوف، مع أن غالبيتهم لم يدر الفرق بين الخوف والتخوف، مرقوا من الدين مروق السهم من القوس... لم يكن لهم حظ مما يدعونه سوى الدعوى، ولم توصلهم تلك الخرافات إلا لاتباع الإبداع وما تهواه الأهواء... وسميتها بالسيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد... أعلم أن الشريعة هي مطلب لباب اللباب، التي تهدي إلى الصواب، وأول واجبها معرفة رب الأرباب على طبق السنّة والكتاب، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، معرفة عوام، وخواص، وخواص الخواص، فالأولى معرفة ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص. ٣٧٤ - ٣٧٥.

(*) الشيخ مصطفى بن كمال الدين البكري أحد كبار شيوخ الخلوتية بمصر المتوفي سنة ١١٦٢ هـ يطلق على ابن عربي إسم الأكبر وأحياناً الإمام الأكبر، (التفتازاني، الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكري لابن عربي، ص ٢٩٨).

تعالى... أشار الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس الله سرّه في كتابه المسمى شرح الخلوة... يا أخي سافرت إلى أقصى البلاد وعاشت أصناف العباد، فما رأيت عيني ولا سمعت أذني أشرّ ولا أقبح ولا أبعد عن جناب الحق تعالى من طائفة تدّعي أنها من كَمَل الصوفية وتنسب نفسها إلى الكَمَل وتظهر بصورتهم، ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم الآخر ولا بتقيد بالتكاليف الشرعية... فاجتهد أن لا تراهم ولا تجاورهم... وإن لم تفعل فما نصحت نفسك والله الهادي..^(١).

ويذكر البكري للشيخ عبد الغني النابلسي توضيحه لعبارة الجيلي في موقفه من المنكرين على الصوفية بقوله: وقال شيخنا عبد الغني النابلسي... في كتابه "نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة"^(٢) بعدما ذكر عبارة الجيلي رضي الله عنه في أن مطالعة كتب الحقيقة مع إضافة فضلة سلوك واجتهاد توصل إلى درجة الكمال، فانظر إلى قوله: "فمن أضاف بعد ذلك إلى عمله فضلة سلوك واجتهاد صار من الكَمَل، ومن وقف مع عمله صار من العارفين، فإن المفهوم منه أن من خالف الشريعة ولم يتقيد بأحكامها لا يصير من الكاملين بالطريق الأولى، خصوصاً من اعتقد أن الشريعة أحكامها ليست بلازمة عليه، لأنه عارف، وإنما ذلك لازم في حق الجاهلين كما هو اعتقاد الزنادقة والملحدين..."^(٣). كذلك يشير إلى ما تميّز به ابن عربي عن غيره من صوفية عصره، فقد وصفه بعلو المقام فقال: "إن مقام الشيخ قدس الله سرّه عالي المنار، عالي المقدار، لا يدرك له المجدّ قراراً ولا يشق له المكّد غباراً، وما جعلني أن أعرفك بما لمحت لك من عظيم شأن إلا أنّ هؤلاء الفرقة المفارقة، التي لا يظهر لها من بوارقه بارقة، تحتج ببعض أقواله الوثيقة، التي هي عند أهل الحق راجعة للشريعة المسماة بالحقيقة، وتستند إلى رموزه الغامضة..."^(٤).

(١) البكري (مصطفى كمال)، السيوف الحداد من أعناق أهل الزندقة والأحاد، ورقة ١٢، ص ب.

(٢) النابلسي، نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة، ورقة ١٤، ص أ.

(٣) البكري (مصطفى)، مصدر سابق، ورقة ٣٨، ص أ.

(٤) المصدر السابق، ورقة ١٢١ - ١٢٢.

وقد أحصى البكري أقوال ابن عربي والجيلي في كل ما التقيا في مفهومه من حيث الحقيقة والشريعة والطريقة، ووقف في كتابه على أسرار المذهب الذي جمع بينهما، وساق أبلغ الحكم التي جاءت بها أقوالهما كقول ابن عربي في كتاب "العبادة": من كان مع الله مثل ظله معه لا ينحجب عن ربه، ولا يعترض عليه في فعله، ولا يتحرك إلا بتحريكه إياه، كان عبداً حقيقاً...^(١). فهذا القول منه صورة للعبادة الحقّة، وقد ذهب الجيلي إلى ما يشبه ذلك بقوله: "العبودية عبارة عن خلوص أعمال العبد لله، والعبودة عبارة عن قيامه في وظائف العبودية بالله، ولا يصح ذلك إلا للواصلين الكمل من أهل الله..."^(٢) وقد أشار البكري إلى ما يوضح مرامهما ويدفع عنهما افتراء المضللين بأن: "شكل كلام العارفين يراد منه الإشارة لا العبارة، لأن علوم الأنواق من فوق طور العقل، وإن أُشير إليها في بطون الأوراق"^(٣).

كذلك هناك من قام بعرض المسائل المشتركة بين الجيلي وابن عربي وتبديد ما بينها من فوارق بإبعاد صورة التشكك في أقوالهما، وإظهار مدى الاتفاق في مضمونهما كما جاء في رسالة عروس البها وشموس النهى للبيطار^(٤) (١٢٦٥- ١٣٢٨هـ)، وقد أشرنا سابقاً إلى ما أظهره من وجوه التوفيق بين أرائهما في القضايا التي بدا فيها خلافهما وجعله خلافاً شكلياً في الصورة الظاهرة لا في العبارة المضمرّة، لأن المذهب واحد والفكر في اتجاهه نحو الوجود الواحد لا خلاف فيه إلا من حيث التعبير في المواجيد لذلك قال: أحببت أن أضع رسالة في هذا الشأن حتكفل في إيضاح هذا المبهم بآتم بيان بيد أني أسير القصور عن ارتقاء شوامخ تلك القصور، وكسير الجانب والجناح عن لقاء مخدراتها الملاح فكنت لذلك أقدم رجلاً وأؤخر أخرى والعزم لا يقوى وأتردد يوماً بالعقيق إلى أن جذبني مغناطيس الكرم الحاتمي وأمدني بجود

(١) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، مصدر سابق، ورقة ١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ورقة ١٥٥، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ١٢، ص أ.

(٤) محمد بهاء الدين بن الشيخ عبد الغني بن الشيخ حسن البيطار، "مسودة رسالة عروس البها وشموس النهى من توجه الكلام على المسائل الوترية ما بين الغوت الجيلي وخاتم الولاية المحمدية، مخطوط، مكتبة خاصة من غير ترقيم".

جوده الهمي، وحلّاني ببواقيت فصوصه الخاتمية وملّاني بنصوص فتوحاته المكبة فسرتُ بحكم مصباحه المبين بل طرت بعزم جناحه المثين فأشرفت على الحي ليلاً ووقفت سائلاً بباب ليلي... فلما ابتسم ثغر القبول بالحسن ولاح وانتسم بسر الرسول بإذن حيٍّ على الفلاح... واسئل الله أن ينفع بها الأمة المحمدية فأجني ثمرتها في دار الخلود وأن يجعلها صدقة جارية سرمديّة فاتقي بها ناراً تنضج الجلود...^(١).

- الأمير عبد القادر الجزائري:

ومن أبرز المتأثرين بمذهب وحدة الوجود الأمير عبد القادر الجزائري (١٢٢٢ - ١٣٠٠هـ)، (١٨٠٧-١٨٨٣م) فقد جمع ما بين ابن عربي والجيلي، وألف كتاباً خاصاً لهذا الغرض هو كتاب "المواقف في الوعظ والإرشاد"^(٢) تابع فيه فكرة ابن عربي بالخلق بواسطة الأمر "كن" فقال: "... والعقل الأول لما توجه الحق إلى خلقه، خلقه بأمره وهو "كن" فحمل علوم الكون إلى يوم القيامة... فالعلم مثل الحق تعالى، فإنه محل ظهوره تعالى بأسمائه العلى وحقائق نسبة الحسن، فكل حقيقة كونية كلية هي مظهر حقيقة إلهية كلية..."^(٣).

والجزائري مبحث في العلم الإلهي يرى فيه موضع هذا العلم ومدى علاقته بوحدة الوجود، حيث يقول: "أنه لما أحب أن يعرف وعلم ذاته بذاته رآها قابلة مطلقة، قابلة لظهورها بأوصاف الحق وبأوصاف الخلق، وما يلي ظهورها إجمالاً وتفصيلاً، وقابلة لبطونها وغيبيها وانتقاء جميع الاعتبارات عنها، كما هي". كذلك يقول في سربان الحقيقة الإلهية: "وهذه الصورة السارية في كل الوجود، فتسترت وتحجبت بصورة الموجودات العقلية والروحانية والخيالية والمثالية والحسية، وظهرت بها أيضاً فهي المظهرة لها..."^(٤).

(١) البيطار، عروس البها، مخطوط، المقدمة، دون ترقيم.

(٢) الجزائري (الأمير عبد القادر)، المواقف في الوعظ والإرشاد، ثلاثة أجزاء في التصوف.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣٧.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣٧.

كما أن الجزائري يقف موقفاً خاصاً من نقد الجيلي لابن عربي في المسائل الثلاث التي أحصاها البيطار في "عروس البها" فقال مدافعاً عن ابن عربي: "اعلم أن الإمام الكبير العارف بالله الكامل عبد الكريم الجيلي رضي عنه، انتقد في كتابه الإنسان الكامل على الشيخ الأكبر محي الدين ثلاث مسائل، إحداها في باب العلم، وثانيها في باب الإرادة والاختيار، وثالثها في باب القدرة. لا أدري كيف احتجب وجه هذه المسائل الثلاث عن الإمام الجيلي رضي الله عنه، ومن أين جاءت هذه الغفلة، فإن مرماه غير مرمي سيدنا الشيخ الأكبر..."^(١).

ويعتبر الأمير عبد القادر الجزائري من أوسع المتأخرين علماً، وأعلمهم ذوقاً وفهماً بطريق الصوفية، وله ذوق رفيع وقدم عالية لم توجد عند غيره من المتأخرين، وخاصة في فهم كلام الشيخ الأكبر. وقد جاءت كتابته توضيحاً وتفصيلاً لكثير من آراء الجيلي ومراميه، مما يبين لنا أنهما يشربان من عين واحدة، وإن كانت طريقة الجيلي في بث علومه الانغلاق في العبارة، على حين استخدم الجزائري الرمزية كالجيلي أحياناً. وإنما يأتي بالعبارة بطريق الإشارة الواضحة القريبة الفهم، وكثيراً ما تطرق في مواقفه إلى الإنسان الكامل بعبارات واضحة المعالم، سهلة الأسلوب، قريبة المأخذ، بل ويمكن القول بأن المواقف هي مفتاح الإنسان الكامل للجيلي، كما أن هناك تشابهاً في الأسلوب بين المتصوفين الثلاثة ابن عربي والجيلي والجزائري لما يوجد من تناسق في العبارة، ولكن المفهوم يأخذ معاني شتى، وذلك حسب إمكانية القارئ ونفاذ بصيرته وسعة مرماه^(٢).

وقد تابع الجزائري ابن عربي في قضية العلم حيث انتهى إلى ما انتهى إليه ابن عربي بأن العلم تابع للمعلوم، كما أن الوحدة المطلقة هي عبارة عن علمه تعالى ذاته بذاته في ذاته، فعلمه تعالى لذاته هو العالم والعلم والمعلوم، وفي هذا الموقف يختلف مع الجيلي ويوافق ابن عربي، لهذا كان من أقدر الصوفية على مجازاة ابن عربي والتأثر به، والدفاع عنه ضد أي لبس أو سهو في أفكاره لأنه ليس محلاً لذلك.

(١) الجزائري (الأمير عبد القادر)، المواقف، الجزء الثالث، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧.

- الشيخ حسن رضوان:

وفي عهد متأخر عن ابن عربي والجيلي نرى من قام ينادي بوحدة الوجود، ويحيي هذا المذهب بطريقة أكثر وضوحاً وأشد تفهماً، فكان تأثره قوياً، ولم يخش من شرحه والبوح به، فكان أكثر جرأة من ابن عربي، ذلك هو الشيخ حسن رضوان (*) في القرن الثالث عشر هجري (ت ١٣١٠هـ). له منظومة تضمنت قواعد التصوف وأصوله، ولم يترك أمراً إلا وقد شرح معناه وقرب مفهومه للأذهان، كما أنه شرح بعض الإشارات مما يخفى معناه على غير القوم، وذلك في جرأة كبيرة لا موارد فيها.

وأهم مسألة عرض لها الشيخ حسن رضوان هي وحدة الوجود، وجعلها الغاية في منظومته حيث قال:

هذه الرسالة الشريفة	جمعتها بهمة ضعيفة
لكن بحمد الله جاءت كافية	في سير أرباب القلوب الصافية...
وتجلي الرقائق المطوية	في لفظة والحكمة المنوية...
وحسبه في ذلك المقصود	إشراق نور وحدة الوجود ^(١)

(*) صوفي من رجال القرن الثالث عشر ولد سنة (١٢٣٩هـ وتوفي سنة ١٣١٠هـ) فهو قريب العهد، ولد في مديرية بني سويف في مصر وهو من أهل الشام أصلاً. انتقل جده الثاني إلى مصر وعاش فيها متنقلاً داخل الأزهر وتعمق في الفقه وعلوم الشريعة ودخل الطريق وهو ابن عشرين سنة، هو من أهل العلم ونموذج لحياة الصوفي. اهتم بنشر الثقافة الدينية والصوفية ترك أثراً طيباً في كل من اتصل بهم في البلاد، كما ترك مؤلفات دينية وصوفية عديدة أشهرها كتابه "روض القلوب المستطاب الذي ضمنه مذهبه في وحدة الوجود والحياة الصوفية عامة بمختلف المسائل والقضايا والعلوم التي تعرض لحياة الصوفي، (مقدمة روض القلوب المستطاب، القاهرة، ١٣٢٢هـ، ص ١). انظر زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الجزء الأول، ص ٢١٨).

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، القاهرة، سنة ١٣٢٢هـ، ص.ص

وقد عبر عن النظرية بقوله شعراً:

وكل ما سواه نجمٌ أقلّ	بل في شهود العارفين باطل
فليس إلا الله والمظاهر	لجملة الأسماء وهو الظاهر
فغيره في الكون لا يُقال	لأنه في ذاته محال...
فالحق ذاتاً واجب الوجود	لنفسه وعزّ في الشهود
وكل مظهر بروحه استمدّ	من حضرة الأسماء بخير ما استعدّ
ومن هنا اليقين والتمكين	في رتبة الشهود والتلوين...
فمن صفت مرآته تحقّقاً	بما من الأسماء عليه أشرقاً
وشاهد المشاهد المصوّنة	وأدرك المواهب المكنونة ^(١)
أسماءه وسائر الصفات	مجهولة لغيره كالذات
وليس للعقول فيها مدرك	بل من وراء العقل كشفاً تُدرك ^(٢)

لذلك يرى أن موضوع العلوم الدنيّة هو الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها وأفعالها وهي أمور لا قبل للعقل بإدراكها، فلا بد لنيلها من سلوك الطريق ومعرفة اصطلاحات أهلها، وقد اهتم بشرح هذه الآيات، فرأى أن كل ما سوى الله من الأعيان الظاهرة والماهيات الممكنة علوية وسفلية باطل في شهود العارفين من حيث ذاته، فلا حقيقة له أولاً وأبداً، وإنما الموجود حقيقة هو ذات الحق تعالى، وليس لتلك الأعيان والماهيات الظاهرة وجود حقيقي ذاتي لها، وإنما المشاهد فيها انصباغها بنور الوجود الحق على نحو من أنحاء الظهور، وطور من أطوار التجلي الحقي، فهو الظاهر في جميع المظاهر والمشهود في كل التعينات بحسب تفاوتها في استعداداتها، وتعدد شؤونه بتكثر حيثياتها على مقتضى العلم القديم بذلك كله إجمالاً وتفصيلاً، كلياً وجزئياً. فالتوحيد للوجود، والتكثّر والتمييز للظهور على مقتضى العلم. فللوجود الحق تجلٍ بذاته لذاته يسمى غيب الغيوب والعماء الأزلي. وفي ذلك متابعة لابن عربي بقوله بالأعيان، والوحدة للذات، والكثرة للتعينات بحيث لا يخرج عن تعاليمه قيد أنملة. كذلك يعتمد

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، مصدر سابق، ص. ١ - ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١.

إلى استخدام الأمثلة الحسية لتقريب المعنى فيقول في معنى تكثر الموجودات. فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الحقية في كل مظهر من المظاهر بحسبه على ما علمت من التنزيه القديم... إنما ذلك تقريباً كتكثّر نور الشمس وتلوّنه بتعدد ألوان الزجاجات المقابلة له، فمن شاهد حقيقة النور الأصلي... انكشفت له أن هذه الألوان المتكثرة في الظاهر، إنما هي من الزجاجات بحسب استعداداتها فقط، ولا تعدد للنور في ذاته... فانكشف لك بما تقرر أنه لا موجود في الحقيقة إلا الله، وأن الوجودات الكونية وإن تكثرت وتعددت وتمايزت هي في الواقع ونفس الأمر من تعينات الحق، وظهورات نوره، وشؤون ذاته وآثار أسمائه وصفاته التي هي عين ذاته^(١).

كما تابع حسن رضوان أيضاً أفكار الجيلي في تحديده لمظهر الموجودات الضرورية لتجليات الأسماء والصفات، وما تكسبه من صفة الوجود بحكم الإعارة وليس هو أصلاً لها، ولذلك يشير إلى ما ساقه الجيلي من حكم الثلجية بحيث يتبين له أنه ليس في الوجود إلا ذات الحق وأسماء وصفاته ومظاهره، وإسم الخليقة مستعار لتلك الحقائق الكونية التي هي شؤون الذات وآثار الأسماء والصفات، أعارها الحق تعالى لتلك الشؤون والمظاهر لإظهار الألوهية ومقتضياتها من الجمع بين الأضداد، وقول الجيلي في ذلك:

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة	وأنت بها الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه	وغير أن في حكم دعتة الشرائع
ولكن بنوب الثلج يرفع حكمه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها	وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع ^(٢)

فمما يراه الشيخ حسن رضوان أن الجيلي ممثّل العالم بالثلج، ومثّل الحق بالماء، وليس إلا الماء، والثلجية طارئة، فليس إلا الحق، والخلقية عارية... وكما لا تحيط العقول والأفكار بحقيقة ذاته وأسمائه وصفاته، فكذلك لا تحيط بكيفية ظهوره في مظاهره وتجلياته التي هي شؤون ذاته، فهي أدق وأرفع من أن تُدرك لغيره... وظهور الحق

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٦. (انظر الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٣).

بذاته في مظاهر أسمائه وصفاته أولى وأجدر في الحيرة وعدم الاهتداء إلى معرفة الحقيقة...^(١).

ويتساءل الشيخ حسن رضوان عن كيفية الوصول إلى الفهم الصحيح الحق لوحدة الوجود، فيقول: "إذا من الحق تعالى على عبد من عباده واصطفاه بصفاء نفسه من كدورة التعلق بما سواه، وطهره من جناب غفلاته، ورعونات شهواته، حتى أفناء به فيه حق اليقين، وبلغ بذلك مرتبة جمع الجمع، ولحقت نفسه بعالمها العلوي الأصلي، قامت به حينئذ رقيقة لطيفة، ذاتية حقيقة، مفاضة من جانب الحق في جميع ذرات الممكنات، وسرّ تجليات الأسماء والصفات وظهوره في كل مظهر بحسب استعداده كشفاً إيمانياً وذوقاً روحانياً، فيرى الحق في الخلق، والخلق بالحق، وهذا هو مشهد كمل العارفين المحققين"^(٢).

وهكذا نرى إلى أي مدى تابع الشيخ حسن رضوان آراء ابن عربي والجيلي، ومدى تأثره بهما إلى حد انتهاج مذهب وحدة الوجود على الصورة التي وجدناها لدى كل من الشيخين قبل عدة قرون، مما يدل على متابعتهم الصادقة لهما، فهو لم يبتكر هذه النظرية ولم يضع أصولها، إنما تأثر بالقائلين بها وتابعها ودافع عنها. هكذا كان شأن من سبقه ممن تابعوا الفكرة لدى ابن عربي ولدى الجيلي على حد سواء. ورغم الفارق في الزمن لم نجد أي تحريف للنظرية سواء لدى ابن عربي أو الجيلي، ويعود ذلك إلى مقدرة المتابعين لهما وحسن تفهمهم للفكرة والقصد منها ومعرفة حقيقتها، فكان بذلك حفاظاً على التراث الفكري لدى ابن عربي والجيلي وتأييدهما وتصديق نظريتهما، والسير بهما قدماً حيث بلغت مرتبة عالية بين النظريات الصوفية الأخرى. وهذا مصداق لقول ابن عربي حيث يرى أن الشريعة من حظّ العوام، ويرى الحقيقة من حظّ الخواص، وهو في هذا المسلك مسبوق بالغزالي، فكتاب الفتوحات المكية صدى لكتاب إحياء علوم الدين. والفرق بين الرجلين أن الغزالي يحترم الأحكام الفقهية ويدرسها

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، ص.ص ٧ - ٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨. (انظر زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص ٢٢٦).

درس الفقيه، ثم ينتقل إلى المعاني الصوفية فيدرسها في حرارة وشوق. أما ابن عربي فيظهر بشخصية جارفة في البابين، فيقتحم في الفقه، ويقتحم في التصوف^(١)، فظهرت بذلك أصالته التي لم تعتمد على النقول والأخذ عن الآخرين بل عن العزة الإلهية بالكشف والوهب والمعرفة القلبية فنال بذلك العلوم الدنية، وكان بذلك صاحب منهجية خاصة انتفع بها كل من أخذ عنه وتأثر به في مذهبه ممن يؤمن بوحدة الوجود.

كذلك شأن الجيلي فقد كان صاحب منهج صوفي، شهد له به أهل الاستشراق، فإنهم يرون فيه أنه المتمم لمدرسة ابن عربي، إذ يقول بأن جميع الحقائق المتناقضة تتوحد في الحق^(٢)، كذلك فإنه عند مقارنة تعاليم ابن عربي بتعاليم الجيلي تظهر أن هذه الأخيرة أكثر منهجية من سابقتها^(٣).

وهكذا فإن ما يراه بعض المستشرقين أن الفترة الممتدة ما بين القرن السابع والتاسع للهجرة قد ازدهرت بالأدب الإسلامي والأدباء المبرزين فيه من كتّاب وشعراء صوفيين كبار كان لهم أثرهم في إثراء الفكر الإسلامي بالعلوم الروحية البعيدة عن كل أثر مادي، وعلى رأسهم جميعاً ابن عربي الذي يعتبر من أساتذة المدرسة الشاذلية، والتي التحق بها بعد ذلك عبد الكريم الجيلي وجلال الدين الرومي وابن عباد الرندي وغيرهم آخرين، وقد كتب بعضهم بالعربية والبعض الآخر بالتركية والفارسية. وقد شهد لهم بذلك كبار المستشرقين مما يدل على مساهمتهم بإثراء الفكر الإسلامي بالعلوم الروحية البعيدة عن كل أثر مادي^(٤).

وختام القول أن تصوف ابن عربي والجيلي ومن كان على طريقهما من الصوفية السابقين عليهما واللاحقين لهما هو تصوف إسلامي مرتبط على منابع إسلامية بحثة أهمها كتاب الله وسنة رسوله الكريم، والتزامهما بالشرعية والاعتداء بالرسول ﷺ.

(١) زكي مبارك، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٤٣.

(٢) T. Burckhardt, De L'homme universel, II, P. 1.

(٣) Ibid, p. 1.

(٤) Gardet et Anawati, Mystique musulmane, Paris, tome I, p. 81.

فكان من نتيجة ذلك أن كل ما عزاء بعض المستشرقين والتابعين لهم بأجنبية التصوف عن الإسلام واستاده إلى مصادر غريبة عنه هو هراء وتجنّي فقط وليس له أصالة ثابتة في ذلك. فمن ردّ فكرة وحدة الوجود إلى الأصل الآري يكون مخطئاً لأن التصوف الإسلامي وليد المجتمع السامي وهو على خطى النبي الصوفي الأول المتحنث في غار حراء. كذلك الأمر بالنسبة لرفض الفكرة القائلة بالسبق للأفلاطونية المحدثّة على فكرة ابن عربي وغيره لأن التصوف لديهم لا يقوم إلا على منطق الدين، ومنطق العقل ويؤيده ويثبتّه، وما قال به ابن عربي أن "لا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن نظر وفكر وظن وتخمين يؤيد ذلك. ويستبعد ابن عربي والصوفية المسلمون أثر الأفلاطونية المحدثّة لقناعتهم بأن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري ولا بضرورات العقل، وإنما هو نور في القلب يحدث فيه بواسطة اتّباع الكتاب والسنة فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً.

كذلك نفى الشيخان أثر المصدر المسيحي عن التصوف الإسلامي إذ أن الإسلام اعترف بوحدة الأديان السماوية جميعها، كما أن الحب الإلهي هو جوهر الأديان كلها، وفي حياة الرسول ﷺ المثل الأعلى للزهد والتّقشف والتّقوى والعكوف على العبادة والحثّ على التّوبة والاستقامة، وما أثار عن الصحابة في هذا الصدد لأكبر دليل ينهض في مواجهة هذا الرأي.

ولما كانت طريق التصوف محاطة بكل هذه الصعوبات وتحيط بها الشكوك والإبهام دعا ابن عربي كل متأهب لنيل العلم الإلهي بالتجرد عن العقائد المؤيدة بالأدلة العقلية والبراهين الحسية، وتفريغ القلب من كل فكر، والتزام الخلوة والعكوف على باب الحضرة الإلهية لنيل الكرم الإلهي بما يجود به عليه من العلم والمعرفة، ذلك أن طريق الكشف والشهود لا تحتلّ المجادلة والرد على قائله، وحرمانه يعود على المنكر، وصاحب الوجود مسعود بما حصل عليه. ولتعلّم أن الإيمان المؤيد بالأعمال الصالحة أقسامه في يد الحضرة المقدسة، فيرى عند إقامته فيها تفجير أنهار العلوم والمعارف والحكم والأسرار من بين تلك الأنامل، ويرى ما ملكته اليد لأصحاب المقامات المحمدية فتتغذى بذلك روحانية ساكن هذه الحضرة^(١).

(١) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، (الرسائل)، ص ٨.

وأخيراً وبعد أن انتهينا من دراسة حياة ابن عربي والجيلي ومذهبهما في وحدة الوجود لنا أن نتساءل: هل يُعتبر الشيخان من جملة الفلاسفة أم أنهما متصوفان بعيدان عن منحنى الفلسفة وعلومهم القائمة على الفكر والنظر؟

إن ما رأيناه خلال عرضنا لحياتهما أن نشأتها كانت نشأة دينية بحتة، وترددا على المشايخ في سن مبكرة لنيل العلم والمعرفة لديهم، وتلقيا العلوم الشرعية والفقهية والعربية واللغوية، ودخلا الطريق الصوفي، وتخلقا بخلق أهله وأصبحا في عداد الواصلين بفضل ما تحققوا به من المعرفة بالعلوم الإلهية والمعارف الربانية، وطريقهما في ذلك كله القلب الذي فرغ من كل فكر ونظر، فكانا صاحبي منهج ذوقي كشفني لا سبيل للعقل إليه. وقد أخبر ابن عربي في كتبه عن نهجه الصوفي الذوقي هذا وما تحقق به من علوم في قوله: أن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا من بطون الدفاتر والطروس، بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود، فتقوم المعاني على حسب الحضرة التي يقع فيها التزل^(١) ولما كان العلم الإلهي لا يتم إلا وهباً من الله، فإن ما جاء به المنكرون مردود عليهم لقوله: "بأن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم عنه بخلو القلب من الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فتعرف الحقائق على ما هي عليه، سواء كانت المفردات الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية، لا نمترى في شيء منها، فمن هناك هو علمنا، والحق سبحانه هو معلمنا ورثاً نبوياً محفوظاً معصوماً من الخلل والإجمال والظاهر"^(٢). والكلام في هذا الطريق إنما هو على الفتح الرباني الموهوب اللدني لا على النظر والبحث والتفتيش، وإنما هي مرآتي الهمم مجلوة مهياة لتجلي الحكم وحصول المشاهدات، فالقلوب إذا قامت بها الهم صفت ونطقت، فعلت، فوصلت، فأدركت، فملك، فإن شاء الله تعالى وصلت وإن شاء أمسكت^(٣). لذلك فقد سكت ابن عربي عن البوح بهذه العلوم، فهي عظيمة القدر، إذ هي واردة من الحضرات الإلهية على قلوب أهل الصفاء والوجود، والكلام عليها لا

(١) ابن عربي، كتاب المسائل، الرسائل، ص.ص ٦ - ٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٦.

(٣) ابن عربي، كتاب الانتصار، الرسائل، ص.ص ٢ - ٣.

يصلح في كل موطن حتى يوجد لذلك وقت وإخوان، فربما حضر المجلس من لا يعرف طريق القوم وإشاراتهم لعدم الذوق ومطالعة أغراضهم ومواظبة مجالسة شيوخهم في أوقات ميعادهم، فينكر عليهم علومهم.

لذلك فقد جاءت دعوته صريحة بنبذ كل معرفة خالية من وجود نفحة إلهية فيها لأن العلم بالله لا يأتي عن طريق الفكر المحض، ولا بأي دليل نظري إذ لا سبيل إلى ذلك، لأن العقل قاصر عن الإحاطة به ولا يدركه مطلقاً، ومن هنا فلا مجال للعلوم النقلية في مجال التصوف، إذ أن النقل والناقل يعجزان عن متابعة طريق التصوف لأن مسائله ذوقية^(١). وهكذا فقد حدد ابن عربي موقفه من علماء الكلام والفقهاء والفلاسفة وأهل الرسوم لما تقوم عليه علومهم من نظر وفكر، ولم يتأثر بهذه العلوم المغايرة في نهجها للذوق الصوفي، ولم يقلد فقيهاً سواء كان من الذين أخذوا بالظاهر أو جاسوا خلال الكلام وأخذوا بالرأي كالتدرية والمعتزلة والفلاسفة، وإنما يعتمد في كل ما يقوله على نصوص الكتاب وسنة الرسول ﷺ وإجماع المسلمين، ومهما كان تأويله للآيات فهو لا يخرج عما ورد في الكتاب والسنة.

ومما يراه ابن عربي في هذا الصدد "أن الفقهاء يُنكرون على أهل الله علمهم بالشرعية وذلك إذا جاءوا بشيء يغمض عن إدراكهم، فينسبونهم إلى الجهل والعامية، لا سيما إن لم يقرأوا على أحد من علماء الظاهر، فينفون عنهم علمهم لا اعتقادهم أنهم ليسوا بعلماء، وإن العلم لا يحصل إلا بالتعلم المعتاد في العرف. وصدقوا، فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم، وهو الإعلام الرحماني الرباني، فهو سبحانه معلم الإنسان فلا نشك أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام والله يقول في حق الرسول ﴿وَمَلِكٌ مَّا لَهُ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^(٢)... فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا أن العلم لا يكون إلا بالتعلم، وأخطأوا في اعتقادهم أن الله لا يعلم من ليس بنبي ولا رسول، يقول الله ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾^(٣) وهي العلم، ولكن علماء الرسوم كما آثروا الدنيا على

(١) ابن عربي، كتاب الانتصار، (الرسائل)، ص ٢.

(٢) سورة العلق، الآية: ٥ هـ، والآية هي: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩م.

الآخرة، وآثروا جانب الخلق على الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتنازوا به عن العامة، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن الله عبادةً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى السنة رسله، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن^(١). فهؤلاء المنكرون من الفقهاء هم الذين لاحظ لهم من شرب المحققين.

كما كان ابن عربي ينهى عن الخوض في علم الكلام وذلك في حق من يتكلم فيه بالنظر والفكر، إذا الفكر كثير الخطأ في الإلهيات، فيقول: إياك أن تقع في باب معرفة الله تعالى بدون الكشف كما عليه طائفة النظائر والمتكلمين، فإن المتكلمين يظنون عند نفوسهم أنهم ظفروا بمطلوبهم بما نصبوه من العلامات وشاهدوه من الحقائق، فتراهم يسكنون إلى ما حصل عندهم من الاعتقاد المربوط، ويكفرون من خالفهم، وذلك قصور في المعرفة، ولو اتسع نظرهم لأقروا جميع عقائد الموحدين بحق^(٢) ومن هنا جاءت دعوته بعدم الأخذ بعلم الكلام، بل الاقتداء بأهل التحقيق والأخذ بعلومهم المؤدية إلى معرفة الحقيقة.

لذلك يدعو ابن عربي المتأهب إلى أخذ عقيدته من القرآن العزيز، وهو بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. وقد رسم ابن عربي الطريق لهذا المتأهب لنيل المعرفة الحقيقية من الله وأرشده إلى ما ينبغي عمله بقوله: "فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية، والمعارف الربانية التي أثنى الله سبحانه بها على عبده خضر فقال ﴿مُحَمَّدًا مِنْ مَّحَمَّدٍ أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ مَّحَمَّدٍ وَمَعْلَمَانِهِ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(٣)، وقال تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾^(٤)، وقال ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٩.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٨ (انظر الفتوحات، الباب ٢٧٣).

(٣) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢م.

فوقاناً^(١)، فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه جلت هبته وعظمت منته من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة، فإنها وراء النظر العقلي^(٢). هكذا كان شأن ابن عربي في ما أشار به إلى مصدر علمه ومعرفته حيث قال: "جميع ما أتكلم به في مجالسي وتآلفي إنما هو من حضرة القرآن العظيم، فإني أعطيت مفاتيح العلم فيه، فلا أستمّد قط في علم من العلوم إلا منه، كل ذلك حتى لا أخرج من مجالسة الحق تعالى في مناجاته بكلامه أو بما تضمنه كلامه"^(٣). كذلك قوله: وليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ﷺ فعلمونا كلها محفوظة من الخطأ^(٤).

وقد نبّه ابن عربي إلى حقيقة هذا العلم الإلهي وبُعده عن الأخذ بالعقل، لذلك دعا إلى عدم الخلط بين الصوفي والفيلسوف فيما يوردانه من مسائل وذلك بقوله: إذا سمعت قول فيلسوف فلا تقول الصوفي فيلسوف، وذلك لاختلاف الطريق في الوصول إلى تحقيق الغاية: وهي العلم الإلهي، إذ لا سبيل إلى ذلك بالعقل لأن العقل قاصر عن الإحاطة به، ولا يدركه مطلقاً، وقد صدق القائل في قوله: ما هلك امرؤ عرف قدره، فوالله ما يعرف الأمور إلا من شهدا ذوقاً وعاينها كشفاً. وربما كان هذا هو السبب في ذمّ الفلاسفة، إذ ليس بينهم وبين أهل التحقيق مناسبة، وقد أخبر ابن عربي عن سبب ذمهم بقوله: إن الفلاسفة ما ذُمت لمجرد هذا الاسم، وإنما هو لما أخطأوا فيه من العلم المتعلق بالإلهيات، فإن معنى الفيلسوف هو محب الحكمة، وسوفيا باللسان اليوناني هو الحكمة، وكل عاقل بلا شك يحب الحكمة، غير أن أهل الأفكار خطئوهم في الإلهية أكثر من إصابتهم سواء كان معتزلياً أو فيلسوفاً وكان من أصناف أهل النظر^(٥)، ويعزو ابن عربي هذا الخطأ إلى التأويل الذي أخذوا به لتبرير علومهم فأشار

(١) سورة الأنفال، الآية: ٢٩ م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، (صادر)، ص ٣٣٤. (انظر اليواقيت للشعراني، ص ٢٤. وانظر كشف الظنون لحاجي خليفة، الجزء الثاني، ص ١٢٣٨).

(٤) الشعراني، اليواقيت، ص ٢٤.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٥٢٣. (انظر الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٧).

بقوله: لقد دخلت الخلوة وعملت على الاطلاع على الحقيقة الإدريسية فرأيت أن الخطأ إنما دخل على الفلاسفة من التأويل، وذلك لأنهم أخذوا العلم عن إدريس عليه السلام، فلما رُفِعَ إلى السماء اختلفوا في فهم شريعته كما اختلف علماء شريعتنا فأحلّ هذا ما حرّم هذا وبالعكس^(١).

ولعل ما دفع ابن عربي إلى موقفه هذا من الفلاسفة هو عدم تصديقهم لأقوال الصوفية وأحوالهم حيث أنهم كذبوهم في كثير منها، فيشبههم بأهل الكتاب الذين يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، "وبهذه المثابة هم أصحاب الرسوم، وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به من المواعيد والأسرار التي شاهدوها ووجدوها، فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردّوه وأنكروه وقالوا هذا باطل لمخالفة دليلنا، ولعل دليل هذا المسكين لم يكمل أركانه، وهو يتخيل أنه كامل؛ فهلاًّ سلّم هذا القول لصاحبه ولا يلزمه التصديق، فكان يجني ثمرة التسليم"^(٢) وقد أشار ابن عربي إلى موقفهم هذا في إنكارهم لعلوم الصوفية بقوله: "وأما الفلاسفة فيقولون عنا هؤلاء قوم أهل هوسٍ قد فسدت خزانة خيالهم فضعفت عقولهم، ويا ليتهم إذا لم يصدقونا جعلونا كأهل الكتاب لا يكذبونا فيما لم يخالف شرعنا، مع أننا لا يضرنا بحمد الله إنكارهم علينا لجهلهم"^(٣).

وقد نصح ابن عربي الإمام محمد بن عمر الخطيب الرازي الابتعاد عن طريق العقل والأخذ بالعلم الإلهي بعيداً عن الاشتغال بالمحدثات وتفصيلها كي لا يفوته حظه من ربه، كما ينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذ أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، كذلك كما ينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلمه وشاهده مؤنثاً متعلقاً بالأخذ من النفس الكلية، وينبغي له أن لا يتعلق بالأخذ من الفقير أصلاً، وكل ما لا كمال له

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٢٣. (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٢٧).

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، (رسائل)، ص ٧.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٥٩١. (انظر الشعراني، اليواقيت،

إلا بغيره فهو فقير، فهذا حال كل ما سوى الله تعالى، فارتفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلا من الله تعالى على الكشف، فإنه عند المحققين لا فاعل إلا الله، فلا تأخذون إلا عن الله تعالى. واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدامهم فكرهم إلى حال المقلد الصميم فإن الأمر أعظم من أن يفعله الفكر، فإذا ينبغي للعقل أن يتعرض لشفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنه على شبهة من ذلك. فكان ذلك سبباً لاعتزاله وتبديله أقواله بأحواله وأثرت فيه غاية التأثير وأفاضت عليه خيراً كثيراً^(١).

يتضح لنا من كل ذلك أن ابن عربي لم يكن صاحب فكر فلسفي، ولم يكن له تأثير بالفلسفة رغم معرفته لمصطلحاتها التي كانت شائعة الاستعمال في عصره، وإن كان قد استخدمها في بعض تعبيراته، إنما على غير ما هو متعارف لدى الفلاسفة، بل ظل ملتزماً لطريق الصوفية، وقد شهد له بذلك أبو الوليد بن رشد فيلسوف قرطبة في حواراه كما أسلفنا سابقاً وذلك عند لقائه معه فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها (أي المعرفة الإلهية)، والحمد لله الذي خصني برؤيته. وهذه شهادة فيلسوف كبير صادق في حكمه على تصوف ابن عربي وخلو فكره من التفلسف.

وبالرغم من موقف ابن عربي المعارض للفلاسفة فقد أحسن الظن بهم واعتبر أن علومهم ليست كلها باطلة إذ قد تنطوي على حكم ومواعظ وتبري من الشهوات فقال: "لا يحجبك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها، وأنه نقلها منهم، أو أنه لا دين له، فلا تفعل يا أخي فهذا قول من لا تحصيل له، إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما إن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبري

(١) ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، (رسائل)، ص.ص ٣ - ٤.

من الشهوات ومكايد النفوس وما تتطوي عليه من سوء الضمائر فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعنية وأنها حق، فإن الرسول ﷺ قد قال بها أو صاحب أو مالكا والشافعي أو سفيان الثوري، فكذاك خذ ما أتاك به هذا الصوفي واهتد على نفسك قليلاً وفرغ لما آتاك به محلك حتى يبرز لك معناها أحسن من أن تقول يوم القيامة: «قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين» (١) (٢).

خلاصة القول أن ما قيل في طبيعة تصوف ابن عربي بأن له وجهاً فلسفياً ظهر من خلال المصطلحات الفلسفية التي شاعت في عصره واستخدمها الفلاسفة وظهرت في بعض عباراته وأقواله ليست دليلاً على أنه استند إلى الفكر والنظر فيما جاء به من مختلف العلوم الإلهية أو الكونية ولو أنها فهمت على الوجه الفلسفي لدى المطلعين عليها وذلك لخفاء معانيها عليهم وغموضها، وقد أشار الشيخ سراج الدين البلقيني إلى هذه المسألة بأن ما جاء في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وفي غيرها لا يخفى على من هو في درجته من أهل الإشارات، لكن من جاء بعده عمي عن طريقه فغلطوه في ذلك، بل كفروه بتلك العبارات، ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحاته، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، وذلك أن كلام الشيخ رضي الله عنه تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف ومضافات، هي في علمه وعلم أمثاله معلومة، وعند غيرهم من الجهال مجهولة، ولو أنهم نظروا إلى كلماته بدلائلها وتطبيقاتها وعرفوا نتائجها ومقدماتها لنالوا الثمرات المرادة، ولم يباين اعتقادهم اعتقاده (٣).

وقد صرح ابن عربي نفسه بما شهد له به الآخرون عن طبيعة علمه الذي هو موضع إنكار من أعدائه وقال: "نحن في تواليقنا لسنا كذلك، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما يفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم، لو سئلت في

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٧ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) الشعراني، اليواقيت، ص ٦٠.

ذلك المقام عن شيء ما سمعت به لفقد إحساسها^(١). وقد أشار إلى حقيقة علمه البعيد عن الفكر وقيود العقل وقال: "جميع ما كتبته وأكتبته في هذا الكتاب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في رَوْع كياني، كل ذلك بحكم الإرث لا بحكم الاستقلال"^(٢). فلا مجال إذن لفهم قوله بتفكير وتدبر العقل بل إن طريقه الإيمان والتسليم فقط لمن ليس من أهله. وقد شهد له الفيروز آبادي صاحب القاموس بعلو شأنه في علمه فقال: "كما أعطى الله تعالى الكرامات للأولياء التي هي فرع المعجزات، فلا بدع أن يعطيهم من العبارات ما يعجز عن فهمه فحول العلماء"^(٣). لذلك دعا شيخ الإسلام المخزومي^(*) بعدم الإنكار على علماء الصوفية إلا أن تسلك طريقهم وترى أفعالهم وأقوالهم مخالفة للكتاب والسنة، ولذلك نبّه على هذا الأمر بقوله: إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين، فإن لحوم الأولياء مسمومة، وهلاك أديان مُبغضهم معلومة ومن أبغضهم تنصّر ومات على ذلك، ومن أطلق لسانه فيهم بالسبّ ابتلاه الله بموت القلب^(٤).

وقد اعتبر الشعراني أن جميع ما لم يفهمه الناس من كلام ابن عربي إنما هو لعلو مراقبه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما هو عليه الجمهور فهو مدسوس عليه كما أخبره بذلك الشيخ أبو الطاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، وأطلعه

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، الباب ٣٧٣. (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٢٤).

(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٨.

(*) الشيخ سراج المخزومي هو شيخ الإسلام بالشام وهو من الصوفية المتأثرين بابن عربي. وهو محمد بن عبد الله بن محمد المخزومي، الرفاعي، الحسيني، (٧٩٣-٨٨٥هـ) سراج الدين، شيخ الإسلام في عصره، ولد بواسط (في العراق) ورحل إلى الشام ومصر، وتوفي ببغداد، وهو مفسر، صوفي، محدث، نسابه، من آثاره "جلاء القلب الحزين" في التصوف. (البغدادي، هدية العارفين، ج ٢، ص ٢١٠ و ٢١١. ج ٢، ص ٢٠ و ٦٣. مصطفى جواد، مجلة لغة العرب، العدد ٩، ص ١٨١. (Brock. S. 2: 229).

(٤) الشعراني، اليواقيت، المصدر السابق، ص ٨.

على نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم ير فيها شيئاً مما كان قد توقف فيه وحذفه حين اختصر الفتوحات وكان هذا حال الإمام أحمد بن حنبل من قبله مما دس له الزنادقة من عقائد زائفة تحت وسادته أيام مرضه، وكذلك الإمام الغزالي في الإحياء ومن بعده الفيروزآبادي وغيرهم كثير^(١). كذلك أطلع الشيخ الصالح السيد الشريف المدني على صورة ما رآه مكتوباً بخط الشيخ محي الدين على حواشي الفتوحات المكية بمدينة قونية وهي النسخة التي وقّعها في قونية وهو "هذا وقف محمد بن علي بن ابن عربي الطائي على جميع المسلمين". وكتب فيه: "وقد تم هذا الكتاب على يد منشئه وهو النسخة الثانية منه بخط يدي وكان الفراغ منه بكرة يوم الأربعاء ٢٤ شهر ربيع الأولى سنة ٦٣٦هـ"^(٢). وقال السيد: "وهذه نسخة في ٣٧ مجلداً وفيها زيادات على النسخة الأولى التي دس الملحدون فيها العقائد الشنيعة"^(٣). لهذا يقول ابن الأثير في حقه شاهداً له بالولاية وصدق المقال: "إن الذي عند كثير من الأخيار من أهل هذه الطريقة، التسليم لهم ففيه السلامة، وهو أحوط من إرسال العنان، وقول يعود على صاحبه بالملامة، وما وقع لأبي حيان وابن حجر في تفسيره من إطلاق اللسان في هذا الصديق وأنظاره فذلك من غلس الشيطان، والذي اعتقده ولا يصح غيره أن الإمام ابن عربي وليّ صالح وعالم ناصح وإنما فوق إليه سهام الملامة من لا يفهم كلامه، على أنه دُست في كتبه مقالات يجلب قدره عنها. وقد تعرض من المتأخرين ولي الله الرباني سيدي عبد الوهاب الشعراني... لتفسير كلام الشيخ على وجه يليق وذكر من البراهين على ولايته ما شرح صدور أهل التحقيق"^(٤).

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٨.

(٤) التلمساني: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ ثلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ص ٥٦.

ولا يقل الجيلي شأناً عن ابن عربي في هذا الأمر، فهو صوفي لم يتقيد بعلوم العقل والفكر إنما يرى أن الروح الإنسانية مفطورة على إدراك العلم الإلهي الذي يستقر في القلب بعد تحرره من شوائب الجسم وكدورات الحياة، فإذا ترك القياس بالعقل والدليل عند معرفة الأمور، تتجلي هذه المعارف وتُشهد في القلب دون أدنى حجاب، ويُدركها العبد الإلهي بكمالها تفصيلاً وإجمالاً. وهذا أمر مستغلق على غير أهله لا يدركه إلا الراسخون فيه في حالة كشف وتقرب من الله حيث يصبح العبد عالماً، عارفاً، كاملاً مكملاً، ينطق بلسان المعرفة والعلم ويعبر عن كل فن.

وقد أشار الجيلي إلى منهجه الروحي هذا في بدء كتابه "الإنسان الكامل" بأنه يعتمد الكشف الصريح والخبر الصحيح، فلا يحيد عنها في علومه، ولا يلجأ إلى النظر العقلي في تثبيت مسأله، وقد يلتزم الغموض والإبهام بحسب المقام والأمر، وقد يميل بعض الأحيان إلى الوضوح كي يكشف لنا عن شيء من الأسرار الصوفية، وكثيراً ما يفصح عن مدلول فكره كي يخرج المحجوب عن فهمه ويمهد له السبيل حتى يجد الطريق إلى معرفة ما يجريه الله على لسانه، كما أنه يجمع بين الإعجاز والبساطة في كتابته، ووسيلته في الوصول إلى ذلك القلب الذي تنفتح له مغاليق العلوم.

ويستند الجيلي في أقواله وآرائه إلى الكتاب والسنة ولا يحيد عنها ملتزماً بما يرد عليه من عطاء إلهي ومقيداً به، وهو صريح في تعبيره فينبه القارئ لأقواله كي لا يقع في لبس فيها فقال: "وقد التمس من الناظر في هذا الكتاب بعد أن أعلمه أنني ما وضعت شيئاً في هذا الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، أنه إذا لاح له شيء في كلامي بخلاف الكتاب والسنة، فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه لا من حيث مرادي الذي وضعت الكلام لأجله، فليتوقف عن العمل به مع التسليم إلى أن يفتح الله عليه بمعرفته ويحصل له شاهد ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه، وفائدة التسليم هنا وترك الإنكار أن لا يحرم الوصول إلى معرفة ذلك، فإن من أنكر شيئاً من علمنا هذا حرم الوصول إليه ما دام منكراً ولا سبيلاً إلى غير ذلك، بل ويخشى عليه حرمان الوصول إلى ذلك مطلقاً بالإنكار أول وهلة ولا طريق له إلا الإيمان والتسليم^(١). وإن

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، المقدمة، (بولاقي)، ص ٥.

كنا نجد الجيلي يعتمد النقل والتشريع لتأييد كلامه فذلك لأجل المخاطب لا لأجله هو لأنه متحقق بالكشف والشهود، ولذلك يقول "غيبنا هو شهادتنا، وشهادتنا هو غيبنا، ولم نذكر هذا التأييد النقلي إلا لأجل المخاطب لا لأجل أنا وجدنا هذا الكشف بهذا التأييد"^(١).

ولما كان الصوفي يدرك المعارف الإلهية على شمولها وتعددتها ذوقاً وكشفاً، فلا ضير إذن أن يلمّ بعلوم غيره من أصحاب الفكر والنظر وذلك لانكشاف مغاليق معانيها. وليس اطلاعاً على الفلسفة وآراء الفلاسفة هو من باب الأخذ بها بل للعلم بها والاطلاع عليها فقط. فمعرفة الجيلي لأفلاطون مثلاً ليست هي من حيث معرفة الفيلسوف بأفكاره المتعالية عن واقع البشر، إنما هي معرفة به كأفلاطون الإلهي الذي عده قطب الزمان وواحد الأوان، ولا يخلو كلامه عن أرسطو أيضاً والاسكندر وغيرهم من أن يكون رمزاً لبعض أفكار واردة لديه عن الذين يشربون من ماء الحياة، ويتلقون العلم عن الخضر. وما استخدام الجيلي لبعض المصطلحات الفلسفية الشائعة في عصره أيضاً إلا من حيث أنها لغة متعارف عليها في عصره، وليس استخدامه لها على نحو ما استخدمها الفلاسفة، إنما هو على محمل آخر غير ما هي عليه معروفة ومتداولة بين المتفلسفين كقوله بالهيولى دلالة على أن الإسم الله هو هيولى كمال صور المعاني الإلهية، وكذلك قوله بالاستقصات والعقل الأول والعقل الكلي وغيرها، فهي عنده ذات دلالة مغايرة للمعنى الفلسفي لدى أصحاب الفكر منهم.

لذلك نرى الجيلي كثير الاعتداد بنفسه، إذ كثيراً ما أشار إلى أصالة وجديّة لم تتحقق لغيره، ويسوق أموراً لم يسبقه إليها أحد من قبل وفاتهم إدراكها على الوجه الذي يدركها هو عليه حيث يقول: ولا بد لنا من التنزل بالكلام على قدر العبارة المصطلحة عند الصوفية، ونجعل موضع الحاجة فيها موشحاً بين الكلام ليسهل فهمه على الناظر فيه، وسأنبه على أسرار لم يضعها واضع علم في كتاب من أمر ما يتعلق بمعرفة الحق تعالى ومعرفة العالم الملكي والملكوتي موضحاً به ألغاز الموجود، كاشفاً به الرمز المعقود سالكاً في ذلك طريقة بين الكتم والإفشاء، مترجماً به عن النثر والإنشاء،

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، المقدمة، ص. ٥ - ٦.

فليتأمل الناظر فيه كل التأمل، فمن المعاني ما لا يفهم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذكر مصراحاً لحال الفهم به عن محله إلى خلافه، فيمتنع بذلك حصول المطلوب^(١).

ولما كان الحق هو مصدر المعرفة التي ترد على القلب من طريق خاطر الرباني والذهب الإلهي والوجود الرحماني لمن اعتنى الله تعالى به من عباده، فيكون المنبع الذي شرب منه ابن عربي والجيلي هو منبع واحد إلهي وهبي لا سبيل للعقل بإدراكه والإحاطة به، يتمثل ذلك في حياة النبي ﷺ، وفي كتاب الله وسنة رسوله الكريم. وأما ما ظهر من أمور تتعارض والتعاليم الروحية لديهما فهي راجعة إلى مغالاة بعض الفقهاء في إلقاء الشبهات على هذه الأمور، والدس عليهما، فوقع الاختلاف بشأنهما نتيجة ذلك، واختلف الأمر في الحكم عليهما، فعلى حين يتهمهما بعض الفقهاء بالكفر والمروق في الإسلام، نجد من ينسب إليهما كل كمال وعرفان، بل يرون فيهما أولياء وأقطاب يندر أن يوجد بمثلهما الزمان.

إذن فإن ما يتضمنه قول ابن عربي والجيلي عن وحدة الوجود ليس إلا تعبيراً عن هذه العلوم الروحية التي تحقّقاً بها وهباً وإلهاماً وكشفاً، وليس تفكيراً واكتساباً وعياناً، لأنها وراء طور العقل. فتكون وحدة الوجود إذن وحدة وجود روحية لا مادية، لأنها قائمة على الكشف، وتُشهد بالقلب، ولا تدرك بالحس والعقل القاصر عن الإحاطة بها. وفي ذلك دلالة واضحة على صدق أقوالهما لما خصهما به الله من العلم اللدني الذي نالاه وهباً ومنّة إلهية، كما أنه نتيجة تجربة روحية ومعاناة نفسية قضت على مطالب النفس وهيأتها لنيل الحكمة الإلهية وذلك بالتجلي بالكمال الخلفي والصفاء الروحي والنقاء القلب، والتخلي عن كل ما من شأنه أن يحرك هواجس النفس ومطالبها المادية، فهما من أهل الله الذين صفت سرائرهم، والذين قيل فيهم إن الله عباداً تولى تعليمهم في سرائرهم إذ هو المعلم الحقيقي للوجود كله، وعلمه هو العلم الصحيح حيث يقول: "إن المعلم على الحقيقة هو الله تعالى، والعالم كله مستفيد طالب مفتقر"^(٢).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، المقدمة، ص ٥.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٩. (انظر الشعراني، اليواقيت،

ولذلك فهم يتبعون قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ﴾^(١) وقوله مُنْهَياً ﴿وَمَا أَوْتِيْتَهُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾^(٢). إذ أن العلم الإلهي مُلَهَّمٌ موهوب حيث يقول: "فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الروح الأمين على قلبه"^(٣) فهما إذن معرّضان للنفحات الإلهية التي تلج القلب وتغمره بالعلم والمعرفة، ولذلك يرى ابن عربي أن من اعتنى به الله عصمه قبل اصطفائه من علوم النظر واصطفاه لنفسه، وحال بينه وبين طلب العلوم النظرية، ورزقة الإيمان بالله وبما جاء من عند الله على لسان رسول الله لأنه كمال قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ حَيٍّ عِلْمٌ عَلِيمٌ﴾^(٤). ولا بد لنا في ختام هذا الفصل من تحديد النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لمذهب الشيخين ابن عربي والجيلي بما يبين لنا مدى توافقهما في الرأي حول العقيدة الواحدة والأخذ من منبع واحد هو الجامع لهما في العلم والمعرفة، فما أهم النتائج التي أحصيناها خلال ذلك؟

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢م.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٥ ك.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

(٤) سورة يوسف، الآية: ٧٦ ك.

نتائج البحث

من أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث ما يلي:

أولاً: يعتبر ابن عربي متصوفاً أكثر من كونه فيلسوفاً، فعلموه ليست من علوم الفكر والنظر، إنما هي من الفيض الإلهي، وأن كل ما تكلم به في مجالسه ومؤلفاته إنما هو من حضرة القرآن العظيم، ولم يكن مقلداً لأحد غير رسول الله ﷺ. لهذا فإن علومه كلها محفوظة من الخطأ.

ثانياً: إن منهج ابن عربي في المعرفة منهج ذوقي كشمي إلهامي، لادور للعقل فيه، وهذا نتيجة تجربة روحية، فلا حاجة له بالمنطق، إذ أن الكشف منهج يقيني يوصله إلى المعرفة الحقيقية، وإن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنية.

يتضح ذلك في مخالفته لأهل النظر في تحصيل العلم بالدليل العقلي، بل الإيمان بكل ما جاء به الحق لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(١). فليس الدليل على ذلك سوى نفسه، والقلب هو مركز الإيمان والتصديق بكل ما جاء به قول الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ.

ثالثاً: كان الجيلي صاحب مقام رفيع في التصوف البعيد كل البعد عن التفلسف، اتخذ القلب وسيلة إلى المعرفة، ولم يعتمد على المنطق الأرسطي وإن كان قد استخدم بعض المصطلحات الفلسفية فليس إلا من أجل التوضيح والفهم.

رابعاً: إن وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي والجيلي هي وحدة روحية قائمة على الذوق والكشف والإلهام وليست مادية خلافاً لنظرية الفلاسفة الذين يرون أن الوجود يجمع بين المادة والروح لأنهما شيء واحد، في حين أن الصوفية يرون أن العالم الظاهر لا وجود له، وإنما الوجود لله تعالى، فليس هو العالم وليس العالم هو الله.

كما أنهما انتهجا نهجاً صوفياً يجمع بين الحقيقة والشرعية والتزاماً بالنص القرآني كما جاء في الكتاب والسنة.

خامساً: يتفق الشيخان في نواحي كثيرة منها:

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣ ك.

- نفي فكرة الحلول عن الله في الموجودات لأن تجلي الحق في مخلوقاته لم يكن ذا حلول فيها.
- إن الوجود الحقيقي هو وجود إله واحد أصل كل الوجود، ووجود العالم ليس إلا كظلال لأشخاصها، فالعالم إذن خيال.
- جوهر الوجود هو الحق الواحد المطلق الذي لا تقيد فيه.
- تحديد مراتب الوجود وأولها مرتبة الذات الإلهية وتسميتها بالغيب المطلق وغيب الغيب والعماء.
- نفي المثلية عن الحق من حيث التنزيه، فليس كمثله شيء لأنه عين الوجود كله فلا تعدد للوجود.
- الموجود الممكن موجود في العلم الإلهي القديم، والحادث ليس هو بوجود حقيقي، فينتفي وجود أي شيء مع الحق لأن الله كان ولا شيء معه.
- الممكنات هي كلمات الحق وهي الأعيان الثابتة في العلم الإلهي عند الجيلي والتي قال عنها ابن عربي كنا حروفاً عاليات لم تقرأ.
- نفي إمكان شهود الحق في ذاته لأحد في الدنيا، ولكن الحق مشهود في كل قلب وفي قلب العارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب.
- استخدماً أسلوب الرمز والإشارة، فاستغلقت المعاني على الأفهام عند أهل الظاهر.
- وغير ذلك كثير من القضايا التي التقيا فيها حيث أنهما تلقيا نفس التجليات التي أمدتهما بالعلم والمعرفة وذلك نتيجة لتعرضهما للنفحات الإلهية وعلى قدر قابليتهما من الإمداد الإلهي.
- ورغم وجوه الاتفاق التي ذكرناها فإنهما يختلفان في أمور أخرى حددها الجيلي بثلاث هي:
مسألة العلم والمعلوم.

أولها:

ثانيها:

مسألة الاختيار.

ثالثها:

مسألة الخلق من العدم.

- ففي المسألة الأولى: يشير إلى طبيعة العلم ومنشأ الاعتراض فيه على ابن عربي لقوله: "إن معلومات الحق أعطت الحق العلم من نفسها". كذلك قوله: "إعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها وما لا يتغير". وقوله: "فإنه من المحال أن يتعلق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه". كذلك يقول: "فالعلم تابع للمعلوم، ما هو المعلوم تابع للعلم"^(١).

ويتمثل موقف الاعتراض من الجيلي بالرد عليه بقوله: "لا يجوز أن يقال أن المعلومات أعطته العلم من نفسها لئلا يلزم من ذلك كونه تعالى استفاد شيئاً من غيره، وفاته أنه إنما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الأصلي النفسي قبل خلقها وإيجادها، فإنها ما تعينت في العلم الإلهي إلا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها. وهذا سهو من الإمام محي الدين فلنعذره ولا نقول أن ذلك مبلغ علمه.

- والمسألة الثانية موضع الخلاف بينهما هي مسألة الجبر والاختيار حيث يقول ابن عربي: "لا يجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختاراً".

فهنا يظهر موضع الخلاف بين الجيلي وابن عربي حول مفهوم الإرادة وأثرها في الاختيار فيقول الجيلي رداً على ذلك: إن الإرادة الإلهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير علة ولا بسبب بل محض اختيار إلهي لأن الإرادة حكم من أحكام العظمة

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (صادر)، ص ١٦.

ووصف من أوصاف الألوهية، فالوهيته وعظمته لنفسه لا لعله. وفي هذا القول يُظهر الجيلي مدى إغفال ابن عربي لدور لمشينة الإلهية التي عثر عليها هو في تجلي العزة على أنه مختار في الأشياء لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾^(١).

-- والمسألة الثالثة من مسائل الخلاف هي مسألة القدرة على الخلق من العدم. وهذه تضمنت خلافاً في وجهات النظر لديهما. إذ يقول ابن عربي: "إن الله لم يخلق الأشياء من العدم، وإن أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني". وما يراه الجيلي في هذا الصدد أن القدرة قوة ذاتية لله وشأنها إبراز الموجودات من العدم فيقول: "وهذا الكلام وإن كان له في العقل وجه يستند إليه على ضعف فأنا أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض". فعلى حين يثبت الجيلي فعل القدرة الإلهي في الخلق فإن ابن عربي يرجع ذلك للأمر الإلهي فقط دون إشراك القدرة في ذلك لقوله تعالى: ﴿كُنْ فَهِيَ كُونُ﴾^(٢).

والواقع أن ما يظهر لنا في حقيقة الأمر أن الجيلي في موقفه المعترض هذا على قول الشيخ محي الدين في المسائل الثلاث لم يكن سوى منبه ومعلم ومرشد في صورة منكر ومعترض، انتقد فيه بعض أقواله وليس هدفه سوى التنبيه فقط. لذلك يرى الجيلي أن لا اعتراض على الإمام إذ هو مصيب في قوله على الحد الذي ذكره الجيلي ولو كان مخطئاً على الحكم الذي بينه عليه.

فالخلاف إذن بينهما خلاف ظاهري وحسب إذ أنهما متفقان في المضمون وهذا تعبير عن أصالة الجيلي وعدم تبعيته لابن عربي في كل ما جاء به.

(١) سورة القصص، الآية: ٦٨ ك.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

- كذلك من أوجه الخلاف بينهما أن الجيلي يستخدم في عملية الخلق مصطلح التّزلات "التجليات" على حين يستخدم ابن عربي كلمة الفيض جرياً على عادة الفلاسفة في عصره. فالجيلي إذن لم يكن مقلداً إنما هو مجدد لكثير من الأفكار التي وردت لديه ولدى غيره من الصوفية الذين تناولوا فكرة وحدة الوجود، ووصل بعدها إلى آفاق بعيدة جديدة قضى بها منطق مذهبه.

سادساً:

استعار الجيلي بعض المصطلحات الصوفية من ابن عربي عند معالجته لمشكلة الوجود، وقد انتهى الجيلي إلى نفس ما انتهى إليه ابن عربي تماماً من أن الوحدة المنشودة لديهما هي وحدة شهود وليست وحدة وجود بالمعنى المادي أو الفلسفي.

سابعاً:

يتضح لنا من معالجة الجيلي للوجود بأنه يفسره تفسيراً روحياً لا مادياً، وهو يميل إلى الوضوح والمنهجية كي يكشف عن شيء من الأسرار الإلهية المأمور بإبلاغها. وهذه دلالة على تفرده عن ابن عربي في تكتمه الدائم وصون أفكاره وعدم البوح بها.

ثامناً:

لم يقتصر تأثير ابن عربي على البيئات الإسلامية، وإنما تعدى ذلك إلى البيئات المسيحية، فعلى سبيل المثال أن (دانتي) حين نظم الكوميديا الإلهية تأثر بابن عربي.

تاسعاً:

رغم التوافق بين ابن عربي واسينوزا من حيث اعتناقهما لمذهب واحد هو وحدة الوجود، والثقائهما في فكرة الحق والخلق، وفكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. إلا أن ابن عربي أكثر توفيقاً في تعبيره من الفيلسوف الهولندي إذ أن الحق عند ابن عربي يساوي الطبيعة الطابعة، والخلق يساوي الطبيعة المطبوعة، فكان في ذلك أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين.

- كذلك فإن مسلك اسينوزا عقلي برهاني فهذا لا يفسر التغير ولا يسلم بفكرة الزمن ولا يحل مشكلة الواحد والمتعدد. ومن حيث الناحية

الدينية يقول اسينوزا بآله مطلق مجرد لا نهائي يعز على المؤمنين إدراكه والتضرع إليه والخشوع أمامه فكاد بذلك أن يقضي على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسؤولية رغم أنها تعد صورة من صورة التأليه العالية.

عاشراً: اتخذ الشيوخ المحبة وسيلة لتوحيد العبادة لدى الموجودات جميعها، وجعلوا الحب الإلهي أساساً لدين عالمي يتخطى الحدود التي رسمتها الفرق في الدين الواحد، وقد انتهى الجيلي إلى نفس ما انتهى إليه ابن عربي بأنه لولا المحبة لما صح طلب شيء أبداً. ولا وجود لشيء، وإن هذا هو سر "فأحببت أن أعرف".

الحادي عشر: ترك الشيوخ أثراً كبيراً في صوفية القرون التي أعقبتها ممن تابعوها في العقيدة فتأثروا بهما وتابعوها الخطى أمثال عبد الغني النابلسي ومصطفى كمال الدين البكري والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ حسن رضوان الذين يعتبرون امتداداً لمدرسة ابن عربي حتى عصرنا الحاضر.

ولي أمل في ختام هذا القول أن أكون قد وفيت الدراسة حقها من البحث والتدقيق والموضوعية فيما أوردناه من النصوص الصريحة والأقوال الدقيقة التي تعبر عن موقف الشيخين وتظهر حقيقة علمهما وطريقة بنائه على أسس دينية روحية شرعية، مستندة إلى الكتاب والسنة، ومرتكزة على مدى أصالتهما في التصوف وبعدهما عن علوم الفكر والنظر، معتمدين القلب كوسيلة إلى المعرفة الإلهية الحققة، ناظرين إلى الحق في كل أمر، آخذين عنه بالإمداد والجود والكرم فهو تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) وهو المعلم على الحقيقة لقوله: ﴿لَعَلَّ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٢) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والله من وراء القصد وهو بكل شيء عليم. إنه نعم المولى ونعم النصير.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩م.

(٢) سورة العلق، الآية: ٥ ك.

الفهارس

٨١٨	١- فهرس الآيات القرآنية
٨٢٦	٢- فهرس أطراف الحديث الشريف
٨٢٩	٣- فهرس الإعلام
٨٤٩	٤- فهرس الفرق والجماعات
٨٥٧	٥- فهرس المواضع والأماكن
٨٦٤	٦- مصادر ومراجع البحث
٨٦٤	أ- القرآن الكريم
٨٦٤	ب- السنة
٨٦٤	ج- المصادر والمخطوطات العربية
٨٦٤	أولاً: ابن عربي
٨٧٣	د- المراجع والمؤلفات العربية المطبوعة
٨٨٥	هـ- المراجع الأجنبية
٨٨٦	٧- فهرس الموضوعات
1-5	٨- المقدمة الانكليزية
6-10	٩- المقدمة الفرنسية

(١) فهرس الآيات القرآنية (١)

- انتبها طوعاً أو كرها...
- فاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ
- آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً
- وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ
- وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ...
- فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ...
- أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ
- اخْلَعْ نَعْلَيْكَ:
- إِذَا أَرَدْنَاهُ
- أَفَرَأَيْتَ مِنْ اتَّخَذَهُ إِلَهِهُ هَوَاهُ
- فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا
- وَلَمْ يَرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا
- أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ
- فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
- إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ
- مِنْ عِلْقٍ، إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ...
- الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
- الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ
- يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً
- الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ
- وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ
- أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ
- أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ
- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ
- اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ
- سورة فصّلت ١١/٤١ ك (٢)
- سورة آل عمران ٣/٣١ م
- سورة الكهف ١٨/٦٥ ك
- سورة ص ٣٨/٢٠ ك
- سورة البقرة ٢/٢٨٢ م
- سورة التوبة ٩/٦ م
- سورة آل عمران ٣/١٦٩ م
- سورة طه ٢٠/١٢ ك
- سورة النحل ١٦/٤٠ ك
- سورة الجاثية ٤٥/٢٣ ك
- سورة النجم ٩/٢٩ ك
- سورة طه ٢٠/٥٠ ك
- سورة محمد ٤٧/١٩ م
- سورة العلق ٩٦/١-٥ ك
- سورة النساء ٤/١ م
- سورة الكهف ١٨/١٠٤ ك
- سورة العلق ٩٦/٤ ك
- سورة البقرة ٢/١٦٥ م
- سورة الأعراف ٧/٥٤ ك
- سورة فصلت ٤١/٥٤ ك
- سورة الصافات ٣٧/٩٦ ك
- سورة البقرة ٢/٢٥٥ م

(١) أسقطنا حروف العطف، وأل التعريف، فمثلاً "والسمااء" تجدها في "سمااء".

(٢) الرقم الأول هو رقم السورة والثاني هو رقم الآية.

- والله من ورآتهم محيط
- الله نور السماوات والأرض
- الله الصمد
- الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور
- ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا
- وإلهكم إله واحد
- فالهكم إله واحد فله أسلموا
- وإليه يُرجع الأمر كله
- إنّ أَرْضِي واسعة
- إنّ الدين عند الله الإسلام
- إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن...
- إنّ الله لغنيّ عن العالمين
- إنّ الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا
- إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد
- إنّ تتقوا الله يجعل لكم فرقانا
- إنّ كلّ من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً
- أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير
- وإنّ من شيء إلا عندنا خزائنه
- وأن من شيء لا يسبح بحمده
- إنّ يشأ يذهبكم ويأتى بخلق جديد
- إنّّا كلّ شيء خلقناه بقدر
- إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون
- إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله له
- إنّني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني
- سورة البروج ٢٠/٨٥ ك
- سورة النور ٣٥/٢٤ م
- سورة الأَخْلَاص ٢/١١٢ ك
- سورة البقرة ٢/٢٥٧ م
- سورة الفرقان ٢٥/٤٥ ك
- سورة البقرة ٢/١٦٣ م
- سورة الزمر ٣/٣٩ ك
- سورة هود ١١/١٢٣ ك
- سورة العنكبوت ٢٩/٥٦ ك
- سورة آل عمران ٣/١٩ م
- سورة البقرة ٢/٦٢ م
- سورة العنكبوت ٢٩/٦ م
- سورة فاطر ٣٥/٤١ ك
- سورة ق ٣٧/٥٠ ك
- سورة الأنفال ٨/٢٩ م
- سورة مريم ١٩/٩٣ ك
- سورة لقمان ٣١/١٤ ك
- سورة الحجر ١٥/٢١ ك
- سورة الاسراء ١٧/٤٤ ك
- سورة فاطر ٣٥/١٦ ك
- سورة القمر ٥٤/٤٩ ك
- سورة يس ٣٦/٨٣ ك
- سورة النحل ١٦/٤٠ ك
- سورة طه ٢٠/١٤ ك

- إني معكم سورة المائدة ١١/٥ م
- أولئك المقربون سورة الواقعة ١١/٥٦ ك
- أولئك يُنادون من مكان بعيد سورة فصلت ٤٤/٤١ ك
- فأينما تولّوا فثمّ وجه الله سورة البقرة ١١٥/٢ م
- وبشّر المخبّتين سورة الحج ٣٤/٢٢ م
- بل هم في لبّس من خلق جديد سورة ق ١٥/٥٠ ك
- بل يذاه مبسوطتان سورة المائدة ٦٤/٥ م
- والبيت المعمور سورة الطور ٤/٥٢ ك
- والبحر المسجور سورة الطور ٦/٥٢ ك
- وتجري بأعيننا سورة القمر ١٤/٥٤ ك
- لتخرج الناس من الظلمات إلى النور سورة إبراهيم ١/١٤ ك
- وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت سورة الحج ٥/٢٢ م
- فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني سورة المائدة ١١٠/٥ م
- ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا سورة فاطر ٣٢/٣٥ ك
- وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس سورة الأنعام ١٢٢/٦ ك
- حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى سورة البقرة ٢٣٨/٢ م
- وحملناه على ذات ألواح ودُسّر سورة القمر ١٣/٥٤ ك
- وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً سورة الأحزاب ٧٢ م
- وخلق كل شيء فقدره تقديراً سورة الفرقان ٢٥/٢٥ ك
- وخلق الله السماوات والأرض بالحق سورة الجاثية ٢٢/٤٥ ك
- الذي خلقكم من نفس واحدة سورة النساء ١/٤ م
- ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه سورة الأنعام ١٠٢/٦ ك
- ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنّ تصرفون سورة الزمر ٦/٣٩ ك
- وربك يخلق ما يشاء ويختار سورة القصص ٦٨/٢٨ ك
- ورحمتي وسعت كل شيء... سورة الأعراف ١٥٦/٧ ك
- ورهبانية ابتدعوها سورة الحديد ٥/٥٧ م

- سبحان ربك رب العزة عما يصفون
- وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه
- سنُرِيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
- والسقف المرفوع
- فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه
- شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط
- فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة ومن قبله العذاب
- والطور
- والظاهر والباطن
- عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا
- العزيز الجبار المتكبر
- علمَ الإنسان ما لم يعلم
- وعلمناه من لدناً علماً
- وفوق كل ذي علم عليم
- في أي صورة ما شاء ركبك
- في رقٍ منشور
- وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً
- قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين
- وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
- قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى
- قل إن كنتم تحبون الله فاتَّبِعُوني يحببكم الله
- وقل ربّ زدني علماً
- قل كُلٌّ يعمل على شاكلته
- قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر
- قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً
- سورة الصافات ٣٧/١٨٠ ك
- سورة الجاثية ٤٥/١٣ ك
- سورة فصلت ٤١/٥٣ ك
- سورة الطور ٣٠/٥ ك
- سورة المائدة ٥/٣١ م
- سورة آل عمران ٣/١٨ م
- سورة الحديد ٥٧/١٣ م
- سورة الطور ٥٢/١ ك
- سورة الحديد ٥٧/٣ م
- سورة الكهف ١٨/٦٥ ك
- سورة الحشر ٥٩/٢٣ ك
- سورة العلق ٩٦/٥ ك
- سورة الكهف ١٨/٦٥ ك
- سورة يوسف ١٢/٧٦ ك
- سورة الانفطار ٨٢/٨٠ ك
- سورة الطور ٥٢/٣ ك
- سورة مريم ١٩/٩ ك
- سورة الأنبياء ٢١/٩٧ ك
- سورة الإسراء ١٧/٢٣ ك
- سورة الإسراء ١٧/١١٠ ك
- سورة آل عمران ٣/٣١ م
- سورة طه ٢٠/١١٤ ك
- سورة الإسراء ١٧/٨٤ ك
- سورة الكهف ١٨/١٠٩ ك

- قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن
- قل هو الله أحد
- وكتاب مسطور
- وكان الله بكل شيء عليمًا
- كان الناس أمةً واحدة
- كل شيء هالك إلا وجهه
- كل من عليها فان
- كل نفس بما كسبت رهينة
- كل يوم هو في شأن
- كنتم خير أمة أخرجت للناس
- كن فيكون
- لاكلوا من فوقهم
- لا إله إلا هو
- لا إله إلا هو عالم الغيب
- لا تدركه الأبصار
- ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً
- ولا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً
- لتخرج الناس من الظلمات إلى النور
- وليعلموا أنما هو إله واحد
- فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً
- ولقد اخترناهم على علم على العالمين
- ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم
- ولكل جعلنا منكم شريعةً ومنهاجاً
- ولكن أكثر الناس لا يعلمون
- ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم
- لله الأمر من قبل ومن بعد
- والله المثل الأعلى
- سورة الأنبياء ٤٢/٢١ م
- سورة الإخلاص ١/١١٢ ك
- سورة الطور ٢/٥٢ ك
- سورة الفتح ٢٦/٤٨ م
- سورة البقرة ٢/٢١٣ م
- سورة القصص ٨٨/٢٨
- سورة الرحمن ٢٦/٥٥ ك
- سورة المدثر ٣٨/٧٤ ك
- سورة الرحمن ٢٩/٥٥ ك
- سورة آل عمران ١١٠/٣ م
- سورة يس ٨٢/٣٦ ك
- سورة المائدة ٦٦/٥ م
- سورة البقرة ١٦٣/٢ م
- سورة الحشر ٢٢/٥٩ م
- سورة الأنعام ١٠٣/٦ ك
- سورة الإسراء ٣٦/١٧ ك
- سورة الزمر ٥٣/٣٩ م
- سورة إبراهيم ١/١٤ ك
- سورة إبراهيم ٥٢/١٤ ك
- سورة الكهف ١١٠/١٨ ك
- سورة الدخان ٣٢/٤٤ ك
- سورة الحجر ٨٧/١٥ م
- سورة المائدة ٤٨/٥ م
- سورة الروم ٦/٣٠ ك
- سورة البقرة ٢٢٥/٢ م
- سورة الروم ٤/٣٠ ك
- سورة النحل ٦٠/١٦ ك

- والله المثل الأعلى سورة النحل ٦٠/١٦ ك
- لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي سورة ص ٧٥/٣٨ ك
- لم يلد ولم يولد سورة الاخلاص ٣/١١٢ ك
- ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء سورة النساء ١٢٩/٤ م
- ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم سورة المائدة ٦٥/١٨ م
- ليس كمثله شيء وهو السميع البصير سورة الشورى ١١/٤٢ ك
- وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر سورة القمر ٥٠/٥٤ ك
- ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض سورة الكهف ٦٥/١٨ ك
- وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً سورة الإسراء ٨٥/١٧ ك
- وما أنا بظلام للعبيد سورة ق ٢٩/٥٠ ك
- وما تشاؤون إلا أن يشاء الله سورة الإنسان ٣٠/٧٦ م
- وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون سورة الذاريات ٥٦/٥١ ك
- وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق سورة الحجر ٨٥/١٥ ك
- وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى سورة الأنفال ١٧/٨ م
- وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون سورة النحل ١١٨/١٦ ك
- وما علمناه الشعر وما ينبغي له سورة يس ٦٩/٣٦ ك
- ما عندكم ينفذ وما عند الله باق سورة النحل ٩٦/١٦ ك
- وما قدروا الله حق قدره سورة الأنعام ٩١/٦ م
- ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا سورة الشورى ٥٢/٤٢ ك
- ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها سورة هود ٥٦/١١ ك
- ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى سورة الزمر ٣/٣٩ ك
- ما يُبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد سورة ق ٢٩/٥٠ ك
- وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم سورة آل عمران ٧/٣ م
- مثل نوره كمشكاة فيها مصباح سورة النور ٣٥/٢٤ م
- ومن آياته أنه خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها سورة الروم ٢١/٣٠ ك
- ومن يبتغ غير الإسلام ديناً... سورة آل عمران ٨٥/٣ م

- ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً
- نار الله الموقدة
- ونحن أقرب إليه من حبل الوريد
- ونفخت فيه من روحي
- فنفخنا فيها من روحنا
- ونقلب أفئدتهم
- هذا خلق الله
- هل أتى على الإنسان حين من الدهر
- وهم عن الآخرة هم غافلون
- هو الأول والآخر والظاهر والباطن
- هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء
- وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق
- وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله
- وهو السميع البصير
- هو الله الذي لا إله إلا هو
- وهو الله لا إله إلا هو
- هو الله الخالق البارئ
- وهو معكم أين ما كنتم
- يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة
- يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
- يا أيها الذين آمنوا أنتم الفقراء إلى الله
- يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون
- يا أيها الذين آمنوا إن تنقوا الله يجعل لكم فرقاناً
- ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام
- يحبهم ويحبونه
- ويحذركم الله نفسه
- يخلق ما يشاء وهو العليم القدير
- سورة البقرة ٢/٢٦٩ م
- سورة الهُزْة ١٠٤/٦ ك
- سورة ق ١٦/٥٠ ك
- سورة الحجر ١٥/٢٩ ك
- سورة الأنبياء ٢١/٩١ م
- سورة الأنعام ٦/١١٠ ك
- سورة لقمان ٣١/١١ ك
- سورة الإنسان ١/٧٦ م
- سورة الروم ٣٠/٧ ك
- سورة الحديد ٥٧/٣ م
- سورة آل عمران ٣/٦ م
- سورة الجاثية ٤٥/٢٢ ك
- سورة الزخرف ٤٣/٨٤ ك
- سورة الشورى ٤٢/١١ ك
- سورة الحشر ٥٩/٢٢ م
- سورة القصص ٢٨/٧٠ ك
- سورة الحشر ٥٩/٢٤ م
- سورة الحديد ٥٧/٤ م
- سورة التوبة ٩/١٢٣ م
- سورة المجادلة ٥٨/١٢ م
- سورة فاطر ٣٥/١٥ م
- سورة الصف ٦١/٣ م
- سورة الأنفال ٨/٢٩ م
- سورة الرحمن ٥٥/٢٧ ك
- سورة المائدة ٥/٥٤ م
- سورة آل عمران ٣/٢٨ م
- سورة الروم ٣٠/٥٤ ك

- يدبّر الأمر يفصل الآيات
- يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا
- يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب
- يؤتي الحكمة من يشاء
- سورة الرعد ٢/١٣ م
- سورة الروم ٧/٣٠ م
- سورة الرعد ٣٩/١٣ م
- سورة البقرة ٢/٢٦٩ م

(٢) فهرس أطراف الحديث الشريف

- أدبني ربي فأحسن أدبي. ص: ٤٨٢.
- فإذا أحببته كنت سمعه وبصره.. ص: ٤١٥.
- أرأيت ربك؟ نور أني أراه. ص: ٣٥٩ - ٤٤٢.
- اعبد الله كأنك تراه... ص: ٤٤٦.
- أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت... ص: ٣٢٨.
- أعطيت جوامع الكلم.. ص ١١٨.
- ألا كل شيء ما سوى الله باطل. ص: ٧٣٦.
- اللهم إني أعوذ برضاك عن سخطك... لا أحصي ثناء عليك أنت... ص: ٢٩٥.
- اللهم بك أصول وبك أجول. ص: ٧٥٩.
- اللهم زدني فيك تحيراً. ص: ٤٤٧.
- إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله. ص: ٣٩٦.
- إن الله جميل ويحب الجمال. ص: ٣٥١.
- إن الله خلق آدم على صورته. ص: ٦٨٣.
- إن الله سمع البعد وبصره ويده. ص: ٣٣٤.
- أن الله هو الدهر. ص ٣٩٤.
- إن ربكم واحد كما أن أباكم واحد... ص: ٣٢٨.
- أن تشهد أن لا إله إلا الله... ص: ٢٢٨.
- أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ص ٧٧٥.
- إن الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة... ص: ٤١٩، ٤٩٩، ٦٨٤.
- إن لكل آية ظاهراً وباطناً، ص ٢٥١.
- إن من العلم كهينة المكنون. ص: ٨٧، ٤٠٤.
- إن نفس الرحمن من قبل اليمن. ص: ١٦٨.
- إن ههنا لعلوماً جمة لو وجدت لها حَمَلَةٌ... ص: ٢٥٢.
- أنا عند ظن عبدي بي... ص: ٤٦٨.
- إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق. ص: ٧٧٤.
- أوتيت جوامع الكلم... ص: ١١٨، ٤٥٦.
- أول ما خلق الله العقل. ص: ٦١٥.

- أول ما خلق الله القلم. ص: ٦١٥.
- أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر. ص: ٦١٥.
- أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه... ص: ٣٩٩، ٧٠١.
- تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله... ص: ٢٩٨.
- حبّب إليّ النساء... ص: ٧٢٣.
- حفظت من رسول الله وعائين من العلم. ص: ١٢٤.
- حملت عن النبي جرابين... ص: ٢٥٢، ص ٥٣٠.
- خاطبوا الناس على قدر عقولهم. ص: ٢٥٣، ٤٨٤.
- خلق الله آدم على صورته. ص: ٢٤٩.
- الخير كله في يدك والشر ليس إليك. ص: ٢٤٤.
- سبحانه لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. ص: ٤٨٥.
- علم الباطن سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء. ص: ٢٤٩.
- العلماء ورثة الأنبياء. ص: ٢٠٩، ٤٢٥، ٥١٥.
- فكان نبياً وآدم بين الماء والطين. ص ١١٨.
- كان الله قبل كل شيء، والمال في الكل واحد. ص: ٣٧٩.
- كان الله ولا شيء معه. ص: ١٦٩، ٢٣٦، ٢٨٨، ٣٧٩، ٦٤١، ٧٧٥.
- كان الله ولم يكن معه شيء. ص: ٦٤١.
- كان الله ولم يكن شيء غيره. ص: ٣٧٩.
- كان جلّ وتعالى في عمام ما تحته هواء... ص: ١٦٨، ٦٣٥.
- كلُّ ميسر لما خُلِقَ له. ص: ٧٣٩.
- كنت كنزاً مخفياً لم أعرف... ص: ١٦٣، ٢٤٠، ٢٨٣، ٣٦١، ٤٤٩، ٦٣٩، ٧٢٣، ٧٥٧.
- كنت نبياً وآدم بين الماء والطين. ص: ١١٨.
- لا أحصي ثناء عليك... ص: ٢٩٥.
- لا تفكروا في ذات الله... ص: ٢٨٩.
- لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر. ص: ٧٤٤.
- لأعلمنّ أقواماً من أمتي يأتون يوم القيامة. ص ٦٥.
- ليجان بأقوام يوم القيامة. ص ٦٥.
- لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه... ص: ١٢٨، ١٦٥، ٤٤٨، ٦٢٥، ٦٣١.
- لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني. ص: ٤٧٨.

- ما من آية إلا ولها ظهر وبطن... ص: ٢٥١ - ٤٩٢.
- لي وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل. ص: ٦٠٧.
- ما تجلّى الله لشيء إلا خضع له. ص: ٤١٧.
- ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة عبدي... ص: ٤٠٤.
- ما عرفناك حق معرفتك أنت كما أثبتت على نفسك. ص: ٦٦٣.
- ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقع في صدره. ص ٤٨٣.
- ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن. ص: ١٥٥ - ١٦٠.
- ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني... ص: ١٦٤، ٤٦٨.
- من عرف نفسه فقد عرف ربه. ص: ١٦٦، ٣٠٤، ٣١٩، ٦٠٩، ٦٢٢، ٧٥٥.
- من عمل بما يعلم علمه الله علم ما لا يعلم. ص: ١٧٠.
- المؤمن مرآة أخيه. ص: ٤٤١.
- المؤمن مرآة المؤمن. ص: ٤٤١.
- يؤذيني ابن آدم بسب الدهر. ص: ٢٩٠.
- ويسعني قلب عبدي المؤمن. ص ٦٠٦.

(٣) فهرس الإعلام

- إدريس (ع) : ٣٨٣.
- آدم (ع) : ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٦٥، ١٦٦، ٣٢٠، ٣٠٤، ٦٨٠، ٦٨٣، ٧٤١.
- إبراهيم (مكين الدين بن شجاع): ٤٧٠.
- إبراهيم بن محمد المروزي: ١٩.
- ابن أبي جمهور: ٧٧٨.
- ابن إلياس: ٧٩.
- ابن باجة: ١٩٢.
- ابن بحر الداني: ١٦.
- ابن بشكوال (أبو القاسم): ٢٠.
- ابن البيطار (محمد بهاء الدين): ٨٣.
- ابن البيطار المالقي: ٤٦.
- ابن تركا: ٧٧٨.
- ابن تيمية: ٧٩، ٢٥٦، ٢٦٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٥٣١، ٥٣٢، ٧٦٢.
- ابن ثابت الخطيب البغدادي: ١٩.
- ابن جماعة: ٤٠٣.
- ابن جهضم (الامام): ٢١.
- ابن الجوزي: ١٧، ٢١، ٧٥، ١٥٣.
- ابن حجر: ٨٠٥.
- ابن حنيفة: ٦٥.
- ابن حزم: ٢٠، ٢٢، ١٩٢، ١٩٨.
- ابن خالد الصدفي: ١٢٠.
- ابن الخطيب (لسان الدين): ٢٣١.
- ابن خلدون: ١٩١، ٢٠٠، ٢٥٧، ٧٦٣.
- ابن خليل: ٢١.
- ابن الخياط: ٧٩، ١٢٣.
- ابن داود: ١٩.
- ابن الدبيثي: ٧٠، ٧٣، ٩٥.

- ابن رشد: ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢١٣، ٢١٤، ٨٠٣.
- ابن زكريا النجار: ٧٠.
- ابن الزكي (محي الدين): ٨٠، ٥٥.
- ابن السبكي: ٥٣٢.
- ابن سبعين: ١٥٣، ٢٥٧، ٥٥٤، ٦٨٧، ٧٨٤، ٧٨٥.
- ابن سلامة القضاعي: ٢١.
- ابن سينا: ٢١٣، ٣١٨، ٣١٩، ٣٣١، ٥٢٤.
- ابن شاکر الکتبي: ٩٠.
- ابن شبل (أبو السعود): ٢٠، ٢٠٧.
- ابن طفيل: ١٩٢، ٢١٣.
- ابن عباد الرندي: ٧٩٥.
- ابن عباس: ٤٨٨.
- ابن عبد الخالق: ٨٠.
- ابن عجيبة الحسني: ٣٥٨، ٣٥٩.
- ابن العريف الصنهاجي (أبو العباس): ٤٥، ٨٢، ١٩٢، ١٩٥، ٣٧٦.
- ابن عربي (محي الدين): ٣ حتى آخر الكتاب.
- ابن عساكر (الحافظ): ١٧، ٢٠.
- ابن عطاء الله (السكندري): ٤٣٧، ٤٣٨.
- ابن العماد الحنبلي: ٩، ٢٥، ٥٠، ٥١، ٢٠٠.
- ابن العيروس (عبد القادر): ٥٣٣، ٥٣٤.
- ابن الفارض: ٤٨، ٥٣، ٥٩، ٨١، ٤٣٨، ٤٤٨، ٤٥٢، ٤٧٥، ٥٢٠، ٥٣٣، ٥٥٤، ٧٨٤، ٧٨٥.
- ابن قسي: ١٩٥، ١٩٦.
- ابن القيم الجوزي: ٣٨٩.
- ابن كثير: ١١، ١٥، ١٧.
- ابن كرام: ٦٠١.
- ابن كمال باشا: ٥٣٤.
- ابن كمال الدين: ٥٣٤.
- ابن مردنيش: ١٢، ١٥.

- ابن مسرة الجبلي (عبد الله): ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٩.
- ابن النجار (ابن زكريا): ١٣، ٧٤، ٨٥، ٥٣٢.
- ابن النحاس: ٨٠.
- ابن سينا: ٢٦٧.
- ابن هشام: ٢١.
- ابن الأبار: ٨٠٥.
- أبو بحر سفيان بن القاضي: ١٦.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب: ١٩.
- أبو بكر الشبلي: ٢٠٧، ٢١٠.
- أبو بكر بن العربي المعافري: ١٠، ٢٠، ٤٥، ٦٤، ١٩٥، ٢١٢.
- أبو بكر المايورقي: ١٩٢.
- أبو بكر محمد بن خلف اللخمي: ١٥، ٧٣.
- أبو بكر محمد بن أبي حميرة: ١٦.
- أبو بكر بن محمد بن الخياط المجلافي الجبلي: ٧٩، ١٢٣.
- أبو بكر محمد بن الحكاك: ٥٥٥.
- أبو بكر محمد بن عبد الله بن يحيى بن الجدة: ١٨.
- أبو جعفر العريبي: ٢٧.
- أبو جعفر محمد بن علي بن محمد سمناني: ١٩.
- أبو حامد الغزالي: ١٩٤، ١٩٥.
- أبو الحجاج بن يوسف الشبريلي: ٣٣.
- أبو الحسن الأشبيلي: ٣٢.
- أبو الحسن الأشعري: ١١٤، ٣٩٥، ٦٠١، ٧٧٥.
- أبو الحسن البجائي: ٦٤.
- أبو الحسن الخزرجي: ١٠، ١٣، ٧٥.
- أبو الحسن الشاذلي: ٥٩، ٥٦٥.
- أبو الحسن محمد من شريح الرُعيني: ١٦.
- أبو الحسن الصباغ: ٤٨.
- أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح: ١٨.
- أبو الحكم عبد السلام بن برجان: ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ٢١٢، ٢١٣.

- أبو حنيفة: ١١٦، ١٧٣.
- أبو حيان التوحيدي: ٢١، ٨٠٥.
- أبو الخير الطالقاني القزويني: ٢٠.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني): ١٩.
- أبو الربيع الكفيف: ١٩٣.
- أبو الريحان البيروني: ١٣٤.
- أبو السعود بن ثبل: ٢٠٧.
- أبو سعيد الخراز: ١٩٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٣١٦، ٥٦٥، ٦١٨.
- أبو سليمان الداراني: ٦٤.
- أبو الشجاع زاهر بن رستم الأصفهاني: ١٩، ٤٧، ٨١، ١٢٠.
- أبو طالب المكي: ١٦١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٣٥٥.
- أبو طاهر المزني الشاذلي: ١٧٣.
- أبو طاهر المغربي: ١١٥، ٨٠٥.
- أبو الطيب المراغي: ١٩٢.
- أبو عامر الرطندالي: ٢٩.
- أبو عامر السلمي: ٥٧.
- أبو العباس بن العريف الصنهاجي: ٤٥، ٨٢، ١٩٢، ١٩٤، ٤٣٣.
- أبو العباس الحريري: ٤٨.
- أبو العباس الحصار: ٤٥.
- أبو العباس الحرّار: ٨١.
- أبو العباس السبتي: ٤٦.
- أبو العباس العريبي: ٦، ٣٥.
- أبو العباس أحمد الأشبيلي: ٣٤.
- أبو العباس الأشقر: ٢٠٨.
- أبو العباس المرسى: ٥٩.
- أبو العباس المغربي: ٢٧.
- أبو عبد الله بن المجاهد: ٣٠، ٣٢.
- أبو عبد الله بن قيسوم: ٣٠، ٣٢.
- أبو عبد الله بن غلبون: ٢٠.

- أبو عبد الله الغزال: ٨٢.
- أبو عبد الله القرشي: ٢٠٠.
- أبو عبد الله الكتاني: ٢٠٨.
- أبو عبد الله زكريا بن محمد القزويني: ٨١.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي: ٧٤.
- أبو عبد الله محمد بن أبي جمهور: ٣٤.
- أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي: ٦٤.
- أبو عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري: ١٦.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الشریف الفاسي المعروف بالصقال: ١٨٧.
- أبو عبد الله جبر القبرفيقي: ٤٤.
- أبو عبد الله محمد الخياط: ٣٤، ٤٩.
- أبو عبد الله محمد بن قاسم: ٤٥.
- أبو عبد الله بن الأستاذ الموروري (المعروف بالحاج المبرور): ٤٣.
- أبو العتاهية: ٢٩٨.
- أبو علي الشكاز: ٣٤.
- أبو علي الصدفي: ٢٠.
- أبو العلا عفيفي: ١٦٠، ١٦٢، ١٦٧، ١٩٤، ٢٤٦، ٢٨٩، ٢٩٣، ٤٤٦، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٩٠، ٤٦٣، ٤٦٤، ٥٢٧.
- أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري الشاطبي: ١٦.
- أبو عمرو الداني: ١٦.
- أبو عمران موسى بن أبي بكر: ١٦.
- أبو عمران موسى بن عمران المارثلي: ٢٩، ١٩٧.
- أبو عيسى (محمد بن عيسى): ١٩.
- أبو غسان عياش بن إبراهيم الأرنؤي: ٥٠.
- أبو الغيث بن جميل: ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٥.
- أبو الفداء حافظ بن كثير: ١١.
- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (الحافظ): ٢٠.
- أبو القاسم بن قسي: ١٩٢، ١٩٥، ٣٢١.
- أبو القاسم جمال الدين عبد الصمد بن أبي الفضل الحرستاني: ١٩.

- أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد القرطبي (المعروف بالشرائط): ١٦.
- أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن بشكوال: ٧٣.
- أبو القاسم عبد الكريم القشيري: ٢١٢، ٧٣٧.
- أبو القاسم مسلم بن الحجاج القشيري: ١٩٥، ٢١٠.
- أبو مدين شعيب بن الحسن: ٢٨، ٣١، ٤٣، ٤٤، ٥٩، ٦١، ٦٢، ١٩٦، ٣٥١، ٣٥٩، ٤٣٤.
- أبو محمد الشرفي: ٢٩.
- أبو محمد عبد الحق الأزدي الأشبيلي (ابن الخراط): ١٧.
- أبو محمد عبد المنعم الخزرجي الغرناطي: ١٨.
- أبو محمد عبد الله الغزال: ٤٥، ٨٢، ١٩٣.
- أبو محمد عبد الله بن إبراهيم المالقي: ٤٦.
- أبو محمد عبد الله البازلي: ١٦.
- أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي: ٣٤.
- أبو محمد عبد العزيز التونسي: ٨١، ١١٢.
- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: ١٧، ١٨، ١٢٥.
- أبو محمد مكي بن أبي طالب المقرئ: ١٦.
- أبو محمد الموروري: ٤٢.
- أبو مسلم عبد الله بن توبان الخولاني: ١٣.
- أبو مسلم الخولاني: ١٤.
- أبو المظفر العباسي: ١٢.
- أبو المعالي الجويني (أمام الحرمين): ٣٩١.
- أبو نعيم الأصفهاني: ١٩١.
- أبو هاشم الزاهد: ١٩١.
- أبو هريرة: ١٢٤، ٢٥٢، ٥٣٠.
- أبو الوقت: ٢٠.
- أبو الوليد بن رشد: ١٩٢.
- أبو يحيى زكريا بن محمد القزويني: ١٠، ٧١، ٧٣.
- أبو يحيى الصنهاجي (الضرير): ٢٨، ٢٩.
- أبو يزيد البسطامي: ٨٧، ٩٥، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٤، ٤٣٦، ٥٥٤، ٥٦٤.
- أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن: ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ٤٣.

- أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي: ٢٨.
- إتمان: ١٣١، ١٣٢، ١٣٣.
- أحمد الحبابي: ٥٥٢، ٥٦٢.
- أحمد بن حنبل (الامام): ١١٦، ٨٠٥.
- أحمد الرداد: ٥٥٦، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٧٢.
- أحمد القشاشي: ٥٣٤، ٥٧١.
- أحمد المدني الأنصاري: ٥٨٠.
- أحمد بن محمد بن عجينة الحسني: ٣٥٨، ٣٥٩.
- أخوان الصفا: ٢١٨، ٣٣١.
- أرسطو: ١٢٠، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ٣١٧، ٥٦٦، ٦٥٧، ٨٠٧.
- الرازي (الامام): ٧١.
- الأزرق بن عمر القضاعي الأزرق: ٢١.
- الامام الأزدي: ٥٣٢.
- اسبينوزا: ١٥١، ٧١١، ٨١٥.
- أسحاق بن بشر: ٢١.
- أسد الدين شيركوه: ٦٧.
- أسعد الياضي: ١١، ٧٥، ٧٦.
- الاسكندر: ٦٥٧.
- أسكوت أوريجين: ١٥٠، ١٥١.
- إسماعيل (ع): ١١٨.
- إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي: ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٨، ٥٧٣.
- إسماعيل الرعيني: ١٩٨.
- إسماعيل بن سودكين: ٥٢، ١٢١.
- الإسماعيلي: ٣٧٩.
- أسين بلثيوس: ١٥، ٢٧، ٣٦، ٥٤، ٦٠، ٦٣، ١١٥، ١٩٧، ١٩٩، ٧٦٧.
- الأشرف (ابن الملك العادل): ٦٩.
- الامام الغزالي أبو حامد: ١٦٢، ١٩٤، ١٥٣، ١٦٢، ١٧٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢٥٣.
- ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٧، ٥٠٣، ٥١٣، ٥١٧، ٦٠٣، ٧٠٦، ٧٩٥، ٨٠٥.
- الأهدل: ٥٧٢، ٥٧٥.

أفلاطون: ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ٤٩٨، ٥٢٣، ٥٦٦، ٨٠٧.
 أفلوطين السكندري: ١٣٠، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ٢٠٧، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٢.
 الأفضل: ٦٩.
 اكسانوفان: ١٣٠، ١٤٠.
 أم الزهراء: ٣١.
 أميل درمنجم: ٥٢٥.
 انبازقليس: ١٩٨.
 انكسمندر: ١٣٩، ١٤٠.
 انكسيمائس: ١٣٩، ١٤٠.
 أوحدين الدين الكرمانى: ١٣٥، ٧٧٧.
 أوغسطين: ١٥٠.
 أوليري: ١٣٥.

(ب)

بالي أفندي: ٢٣٢، ٢٨٦، ٢٩٣، ٤٦٩، ٧٧٩.
 بارمنيدس: ١٤٠، ١٤١، ١٤٥.
 البخاري: ١٩، ٢٠، ٢١، ٩١، ٢٥٢، ٣٧٩.
 بدر الدين (عبد الله الحبشي): ٢٨، ٥٢، ٨١، ١١٢، ١٢٠، ١٢١، ٧٧٥.
 البدوي (السيد أحمد): ٥٩.
 البدوي (عبد الرحمن): ٢٣٧.
 براون: ١٣٥.
 براهمان: ١٣١، ١٣٣.
 البرزنجي: ١٦١، ٢٥٤، ٣٧٨، ٥٣٢.
 البستاني: ١١١.
 بشر بن الحارث: ١٩١، ١٩٢.
 البطليوسي: ٦٧٢.
 البغدادى: ١٤٥، ٥٧٣، ٥٧٩.
 بكر بن وائل بن قاسط بن عدنان: ٥٠.
 البكري (مصطفى بن كمال الدين): ٨٣، ٢٣٢، ٢٤٢، ٧٦٧، ٧٨٦، ٧٨٨، ٨١٥.

البلقيني: ٥٣٢.

برنار سلفستر: ١٥١.

بركهارت: ٦٤٩.

برهان الدين أبو الفتوح نصري أبو الفرج البغدادي (ابن الحصري): ١٩.

بروكلمان: ١٠٧، ١٠٨، ٥٤٢، ٥٧٤.

بنو مردنيش: ١٢، ١٥.

بنو عبدون: ٢٣.

بيان بن سمعان: ٦٠١.

البهقي: ٢٠.

(ت)

الترمذي (الحكيم): ١٩، ٢٠، ٩٢.

التستري (سهل بن عبد الله): ٧٩، ١٥٣، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢٩٢، ٥٥٤.

التفتازاني: (أبو الوفا): ٧٨١.

التفتازاني (سعد الدين): ٧٩، ١١٩، ٢٥٦.

التلمساني: ٥٩، ٧٨٤.

تيري دي شارتر: ١٥١.

(ث)

ثابت بن مرة الحادي: ٢٠.

(ج)

جابر: ٦١٥.

الجامي (عبد الرحمن): ٢٣٢.

الجبرتي (إسماعيل بن إبراهيم): ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٧٢.

الجرجاني: ٣٥٤.

الجزائري (الأمير عبد القادر): ٨٣، ٧٨٩، ٧٩٠.

جلال الدين الدواني: ٥٣٤، ٥٣٥.

جلال الدين الرومي: ٥٩، ٤٣٨، ٥٤٩، ٦٦٨، ٧٧٦، ٧٩٥.

جلال الدين السيوطي: ٢٥٣، ٥٣٢.

جمال الدين محمد (الملقب بالمجنون): ٥٦٣.

جمال الدين الأفغاني: ٧٨٠.

الجنيد (أبو القاسم بن محمد): ١٦٢، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٤، ٢٤٢،
٣٦٤، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٨٣، ٥٤٥، ٥٥٤، ٥٦٤.

الجهم بن صفوان: ٦٠١، ٧١٠.

جولد تسيهر: ٥٠٠، ٥٧٤.

الجيلاني (عبد القادر): ١٩٢، ٢٠٧.

الجيلي (عبد الكريم): من صفحة ٥٠ لآخر الكتاب.

(ح)

حاتم بن عبد الله الطائي: ٨.

حاجي خليفة: ٢٥، ٥٧٤، ٥٨١.

الحارث المحاسبي (البغدادي): ١٩٧.

الحافظ أبي نعيم (الإمام): ٢١.

الحافظ الذهبي: ٧٩.

الحافظ السلفي: ١٣، ١٧.

الحافظ السيوطي: ٧٣.

الحافظ بن عساكر: ١٧، ٧٠، ٧٤، ٥٣٢.

الحافظ الكبير بن عساكر: ٢٠.

الحزاز (الإمام): ٨٦.

الحسن بن أبو السرور: ٥٦٢.

الحسن البصري: ٢١٤، ٧١٨.

الحسن رضوان (الشيخ): ٧٩١، ٧٩٤، ٨١٦.

الحكيم الترمذي: ٥٠٣.

الحكيم (المعلم الأول): ٤٢.

الحلاج (الحسين بن منصور): ١٣٥، ١٥٣، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٣٥٣،

٤٤٨، ٤٥٥، ٥٣٣، ٥٥٤، ٥٦٤، ٦٨٧.

الحموي السرخسي: ٢٠.

حيدر أمولي: ٧٧٨.

(خ)

خالد بن سنان: ١١٨.

الخزرجي: ٥٧، ٥٩.

الخضر: ٣٤، ١٩٠، ٥١٩، ٦٥٧.
خليل الرحمن: ٥٢.

(د)

دانتي: ٧٨٣، ٨١٥.
داود عليه السلام: ٢٠.
الداوودي: ٢٠.
الدسوقي (إبراهيم): ٥٩.
دي ماتيو: ١٧١.
ديمقريطس: ١٨٣.
الدينوري: ٢٠.
ديوراننت (ول): ٩٧، ١١٠، ١٣٧.

(ذ)

الذهبي (شمس الدين): ٨٥.
ذو القرنين: ٤٢، ١٢٠.

(ر)

رابعة العدوية: ٧١٨.
الرفاعي: ١٩٢.
روزبهان البقلي: ٥٤٨.

(ز)

زرادشت: ١٣٧.
زروق (الشيخ): ٢٥٣، ٥٣٤.
زكريا بن محمد القزويني: ٥٣٢.
الزهري: ٢٩١.
زينب (بنت محي الدين بن عربي): ٨١.
زينون: ١٤٠.

(س)

سالم (مولي ابن حذيفة): ٦٥.
السامري: ٤٧٤.
سبط ابن الجوزي: ٧٧.

- السجستاني: ٢١.
- السراج البلقيني: ٢٥٦.
- السري السقطي (ابن المغلس): ١٩١، ١٩٢.
- سعدى (الشيرازي): ٤٢٧.
- سعد بن عبد الله الأصبهاني: ٦٤.
- سعد الدين محمد (ابن محي الدين بن عربي): ٨١.
- سفيان الثوري: ٢١٤، ٥٢٣.
- سقراط: ١٤١، ١٤٣.
- السلطان الغالب: ٥٢.
- السلطان محمد بن سعد: ١٥.
- السلطان يعقوب: ٦١.
- السهروردى (عمر): ٥٩، ٢١٩، ٣٣١، ٥٣٤.
- السهروردى المقتول: ١٥٣، ٥٥٤، ٥٦٥.
- سهل بن عبد الله التستري: ٥٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠.
- سونيسوس القورينائي: ١٤٦.
- سبيد حسين نصر: ١٥٤.
- السيد الشريف المدني: ٢٦٨، ٨٠٥.
- (ش)
- الشاذلي (أبو الحسن): ٥٩، ٥٦٥.
- الشاطبي: ٥٣٥.
- الشافعي: ٢١٤، ٥٢٣.
- شاه نور الدين نعمة الله: ٧٧٧.
- الشبلي: ١٩٢، ٤٣٦.
- شرف الدين عيسى بن الملك العادل: ٦١٨.
- الشريف الرضي: ١٢٧.
- الشريف المدني (السيد): ٢٦٨، ٨٠٥.
- الشعراني (عبد الوهاب): ٢٣، ٢٥، ٨٠، ٨٩، ١١١، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١٦١، ٢٤٢، ٣٦٧، ٣٨١، ٤٦٤، ٤٦٥، ٥١٨، ٥٣٣، ٥٣٤، ٧٧٩، ٨٠٥.
- شعيب بن الحسن الأندلسي (أبو مدين): ١٩٩.

شمس أم الفقراء: ٣١، ٣٢.

شمس الدين بن أحمد الخوي: ٧٣.

شمس الدين الذهبي: ١١، ٧٦، ٧٩، ٨٥.

شمس الدين الخجندي: ٥٣٢.

شنكرا جاريه: ١٣٥.

شهاب الدين عمر السهرودي: ٥١، ٧٠، ٧٢، ٥٣١.

الشهرستاني: ١٤٥، ١٩٢، ٧١٠.

شيت بن آدم: ١١٧.

الشيخ عارف: ٥٦٣.

شيدر: ١٢٨.

الشيرازي (حافظ): ٤١٤، ٧٧٧.

الشيخ عبد الله: ٣٦، ٧٧٧.

شيخة الحرمين: ٤٧.

(ص)

صاعد بن أحمد الأندلسي: ١٩٨.

صالح البربري: ٢٩.

صالح العدوي: ١٩٧.

صدر الدين الشيرازي: ٧٨.

الصدر القونوي (صدر الدين): ٤٦، ٧٦، ٧٨، ٨١، ١١٩، ٢٣٢، ٥٣٧، ٥٤٩، ٧٧٥، ٧٧٨، ٧٩٤.

الصدوق: ١٩٠، ٤٤٤، ٤٤٥، ٥٩٤.

الصفدي: ١١٣، ١٢٤، ١٢٥.

صفي الدين الأزدى الأنصاري (الامام): ٨٥.

صلاح الدين الصفدي: ٧٣، ٥٣١.

(ض ط)

الضرير السلاوي: ٢٠٨.

الضياء المقدسي (أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي): ٧٤.

طارق بن زياد: ٥٩.

طاش كبرى زادة: ٩٠.

طاليس: ١٣٨، ١٣٩.

الطبري: ٤٨٨.

الطوسي (أبو نصر السراج): ٥٤٥.

(ظ)

الظاهر غازي (الملك): ٦٦، ٦٧.

(ع)

عبد الجبار (القاضي): ٧٠٩.

عبد الجبار بن محمد الجراحي: ١٩.

عبد الحق بن سبعين: ٥٩.

عبد الحليم محمود: ٥٣٢.

عبد الرحمن الجامي: ٢، ١١٩، ٣٥٤، ٣٧٨، ٥٣٧، ٧٧٧، ٧٧٩.

عبد الرحيم القناوي: ٤٨.

عبد الرزاق القاشاني: ١١٩، ٢٣٢، ٢٨٥، ٢٩٢، ٣١٠، ٣٣٦، ٣٥٣، ٣٥٤، ٥٣٢، ٧٧٨.

عبد العزيز بن أحمد المهدي: ٩٦.

عبد الغافر الفارسي: ١٩.

عبد الغني النابلي: ٨١، ٨٣، ١٦١، ٢٣٢، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٨٧، ٣٤٦، ٤٤٧، ٤٥٢، ٤٧٢، ٥٠١،

٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٤، ٦٠٢، ٧٠٦، ٧٦٧، ٧٧٩، ٧٨٣، ٧٨٧، ٨١٦.

عبد القادر الجزائري (الأمير): ٢٣٢، ٥٣٧، ٦٩٨، ٧٦٧، ٧٨٩، ٧٩٠، ٨١٥.

عبد القادر الجيلاني: ٥٤١، ٥٤٢، ٥٥٤، ٥٦٥، ٥٧٩.

عبد القادر العيدروس: ٥٣٤.

عبد القادر محمود: ٣٢٨.

عبد الله بن أسعد اليافعي: ١١، ٧٥، ٧٦، ٧٧.

عبد الله بن بدر الحبشي: ٢٨، ١١٢.

عبد الله الحاتمي الطائي: ١٣.

عبد الله بن عباس: ٩٦.

عبد الله بن عمر بن المسن: ٥٦٣.

عبد الله بن محمد: ١٩.

عبد الله بن محمد بن عربي: ١٤.

عبد الله المغاوري: ٣٢.

عبد الله المروزي: ٣٦.

- عبد الله الموروري (أبو محمد): ٣٦، ٤٩.
- عبد الوهاب الشعراني: ٥٣٤، ٥٣٥.
- عبد المؤمن: ١٢.
- عبدك الصوفي: ١٩١.
- العبيدي: ٥٦٣.
- عثمان: ١٩٠.
- عُدي بن حاتم طي: ٨.
- عز الدين بن عبد السلام: ٧٠، ٧١، ٥٣٢.
- عزيز الدين النسفي: ٧٧٦.
- عضد الدين الأيجي: ٥٣٥.
- علاء الدولة السمناني: ٧٧٧.
- علي بن أبي طالب: ٧٨، ١٢٧، ١٩٠، ٢٥٢.
- علي بن عبد الله بن جامع: ٤٧.
- علي بن حجازي بن محمد البيومي: ٥٨٠.
- علي بن محمد: ١٣.
- علي زاده عبد الباقي بن سعيد: ٥٨٠.
- العلاف: ٦٢٩، ٧١٠.
- العماد بن الجلايين: ٢١.
- عماد الدين أبو عبد الله بن محمد: ٨١.
- عماد الدين بن كثير: ٧٥.
- عماد الدين بن يحيى بن أبي القاسم التونسي المغربي: ٥٦٢.
- عمر بن الخطاب: ١٩٠.
- عمر بن محمد السهروردي: ٧٠.
- عياض بن غنم: ٥٠.
- العيدروسي: ٢٦٩.
- عيسى (ع): ٢٠٦، ٥٦٦، ٦٤٠، ٧٤٧.
- عين القضاة الهمذاني: ١٥٣، ٥٦٥.
- (غ)
- الغالب بأمر الله (السلطان): ٥٢.

غارديه (لويس): ٤٦٩.

الغزالي (الامام): ١١٦، ١٩٥.

(ف)

فاطمة بنت ابن المثنى: ٣١.

الفارابي: ٢٥، ٣١٨، ٣٣١.

فخر الدين الرازي (محمد بن عمر): ٧٠، ٧١، ٢٢٣، ٣٩١، ٥٣٢، ٧٦٧، ٨٠٣.

فخر الدين العراقي: ١٣٥.

الفربري: ٢٠.

فرعون: ٧٩، ٨٨.

فرقد السنجي: ٢١٤.

فيثاغورس: ٥٦٦.

الفيروزآبادي (مجد الدين): ٦٨، ٦٩، ٨٤، ١١٢، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ٨٠٤، ٨٠٥.

فيلون: ١٥٣.

(ق)

القاري البغدادي (الهروي): ٦٩، ٧١، ٧٧، ١١٩.

القاسم بن عساكر: ٧٤.

القاسم بن القاسم (رئيس طائفة المريدن): ٤٣٤.

القاشاني: ٤٥٩، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧١، ٥٣٧.

القديس يوحنا الأنجيلي: ١٥٣.

القرطبي: ٤٨٨.

القشيري: ١٩٥، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٤١٤، ٧٣٧.

القاضي عبد الجبار: ١٨٥.

القاضي منذر بن سعيد البلوطي: ١٩٨.

قطب الدين الحموي (سعد بن محمد بن مؤيد): ٥٣١.

القفطي: ١٩٨.

القيصري: ٣٧٧، ٣٧٨، ٥٣٧، ٧٧٨.

(ك)

الكروخي: ١٩.

- كعب بن ضبة: ٤٩.
- الكعبي: ٤٠٣.
- كليهار (ست غزالة): ٣١.
- الكلاباذي: ٤١٤، ٤١٦.
- كمال الدين بن محمد بن نور الدين: ٧٩.
- كمال الدين الزملكاني (الشيخ): ٧٠، ٧٢، ٧٧، ١١٩، ١٢٤، ٥٣٢.
- الكندي: ٤٩.
- الكوراني (برهان الدين بن ادهم): ٣٧٥، ٣٧٨.
- كونج فو دزه: ١٣٧.
- كونفوشيوس: ١٣٧.
- كيكاوس (عز الدين كخسرو): ٤٩، ٥٢، ٦٦، ١٢١.
- (ل)
- ليينتز: ١٨٣، ٣٤٠.
- ليلي: ٤٢٧، ٤٩٣.
- (م)
- ماسينيون: ١٧١، ٥٢٥، ٥٧٤.
- مالك: ٢١٠، ٢١٤، ٥٢٣.
- ماني: ١٣٧.
- المجاهد: ٦٩.
- المجاهد الرسولي (علي بن داود المؤيد): ٥٦١.
- مجد الدين الفيروزآبادي: ٧٩، ٨٤، ١١٢، ١١٦، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ٥٣٠، ٥٣٤.
- المحاسبي (الحارث): ١٦٢، ١٩٢.
- المحبوبي: ١٩.
- مزاحم بن أحمد بامزاحم: ٥٦٣.
- محمد بن إسماعيل المكش: ٥٥٥.
- محمد أقبال: ١٣٥.
- محمد بن أبي الفضل الحرساني: ١٩، ٤٩.
- محمد بن أسحق: ٢١.
- محمد بن أبي الفضل الفراوي: ١٩، ٤٩.

- محمد الباروني: ١٢٠.
- محمد بهاء الدين عبد الغني البيطار: ٥٣٧.
- محمد بن أبي جمهور: ٣٤.
- محمد الحصار: ٤٦.
- محمد الخياط: ٤٩.
- محمد بن سور الكلثني: ٧٤، ٨٠.
- محمد بن سعد بن مردنيش: ١٢.
- محمد بن سعد (السلطان): ١٥.
- محمد بن الشاه نقشبند الأوسي البخاري: ٥٦١، ٥٦٤.
- محمد بن شافع: ٥٦٣.
- محمد شبستري: ٧٧٧.
- محمد بن شرين (الشيخ): ٥٦٣، ٥٦٤.
- محمد عبده (الشيخ): ٢٥٥، ٧٨٠.
- محمد بن عبد الجبار النفري: ٢٠٧.
- محمد بن عبد الله المخزومي: ٨٠٤.
- محمد بن عبد الواحد المقدسي: ٧٤.
- محمد بن علي بن عربي (محي الدين): من صفحة ٢ إلى آخر الكتاب.
- محمد بن عيسى الجلودي: ١٩، ٢٠.
- محمد لاهيجي: ٧٧٧.
- محمد المزجاني: ٥٥٨، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٧٢، ٥٧٤.
- محمد بن محمود الإنسي القزويني: ١٠، ٦٨، ٧١، ٨٢.
- محمد بن المؤيد الحموي (سعد الدين): ٧٠، ٧٢، ٥٣٢، ٧٧٦.
- محمد الهاشمي الشكري: ٤٩.
- محي الدين بن الركي: ٥٦.
- محي الدين بن مسدي: ٨٦.
- المدني (صفي الدين): ٣٧٨.
- مريم بنت محمد بن عبدون البجائي: ٢٣.
- المستجد بالله ابن المقتفي (يوسف أبو المظفر): ١٢.
- المسيح (ع): ١٥٣.

مصطفى بن كمال الدين البكري: ٥٣٧.

المطهر سعد بن عبد الله الأصبهاني: ٦٤.

معاوية: ٧٨.

معروف الكرخي: ١٩٢.

المغيرة بن سعد: ٦٠١.

المقبلي: ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤.

المقتفي بن المستظهر: ١٢.

المقري (أحمد): ٤٨، ٦٨، ٢٥٣.

المقريزي: ٤٨.

مكس مولر: ٤٧٥.

الملك الأشرف إسماعيل: ٦٨.

الملك المجاهد: ٥٧٢.

الملك شرف الدين عيسى بن الملك العادل الأيوبي: ٦٨.

الملك الظاهر غازي: ٦٧.

الملك العادل أبو بكر أيوب: ٤٧، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٩٠.

الملك المظفر: ٢٠، ٦٩، ٩٠، ١٠٧، ١٢٢.

الملك الناصر: ٥٧٣.

مليسوس: ١٤٠.

المنادي: ٣٠.

المنصور (الملك): ٦٩، ١٩١.

المؤيد (الملك): ٧٩.

موسى (ع): ٨٨، ٢٠٦، ٣٧٨، ٦٥٧.

موسى البيدراني: ٢٩، ٤٧٤.

موسى بن أبي بكر: ١٦.

(ن)

الناقلي (عبد الغني): ٦.

النبهاني (يوسف بن إسماعيل): ٩.

نجم الدين كوبرا: ٧٦٦.

النظام: ٤٧، ٥١، ٤٢٨.

النظام (المعتزلي): ٣١٦.

نللينو: ٥٢٥.

نيكلسون: ١٣٥، ١٧١، ٤٣٤، ٤٦١، ٥٢٥، ٥٣٢، ٥٧٤، ٧١٣.

نور: ١٣، ٣١.

النوري (الشيخ): ٢٥٣، ٥٣٤.

(هـ)

هارون: ٨٨.

الهجويري: ٤٨٣، ٥٤٩.

هرقليطس: ١٤١.

هرمس: ١٥٢.

الهروي: ٢٥٧.

هشام بن الحكم: ٦٠١.

هند: ٤٢٧، ٤٩٣.

هنري كوربان: ٣٢٧.

هود (ع): ٢٢٥.

هوميروس: ١٣٨.

هونفيلد: ٤٦٢.

(و - ي)

الواسطي: ١٩٢.

يحي بن محمد الأوزني: ٥٠.

يحي بن يغان: ١٤.

يعقوب (ع): ١١٨.

يعقوب المنصور: ٦٩.

يوسف (ع): ١١٨.

يوسف الاستجي: ٢٩.

يوسف بن خلف الكومي: ٢٥، ١٩٦.

يوسف بن عبد المؤمن: ١٨.

يونس بن يحي بن أبي الحسن العباسي الهاشمي: ١٩.

(٤) فهرس الفرق والجماعات

- الإباحية: ٦٦.
- الإبدال: ٢٠٨، ٧٨٠.
- الاثني عشرية: ٧٧٨.
- الإسلام: ٤٥٥.
- الإسماعيلية: ٢١٨.
- الاشاعرة: ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤١، ٣٧٥، ٤٠٦، ٧٧٥.
- الاشعرية: ١٧٥، ٦٠٠، ٦٠٢، ٧١٠، ٧٧٥.
- الأطباء: ٢٠٢.
- الأفراد: ٨٣، ٦٩٨، ٧٨٠.
- الأفلاطونية الجديدة: ١٤٧.
- الأفلاطونية المحدثه: ١٣٠، ١٤٣، ١٤٩، ٢١٨، ٣٤٢، ٤٥٣، ٧٩٦.
- الأفلاطونية الملققة: ٢١٩.
- الأفلاطونية الحديثه الاسكندرانية: ١٤٨.
- الاقلوطينية: ١٣٠، ١٤٩.
- الاقطاب: ٤٣.
- الأمناء: ٣٨، ٥٧.
- الأمويون: ١١، ٥٧.
- الأمويون الأندلسيون: ١١، ٥٧.
- الأنبياء: ٨٩، ١١٧، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٣٣٣، ٣٨٣، ٥٠٩، ٥١٥، ٥٢١، ٦٢٣، ٧٤٥.
- الأندلسيون: ١١، ١٨، ٥٧، ١٩٣.
- الاوثاد: ٣٨.
- الأورفية: ١٣٧.
- الأولياء: ٨٤، ١١٢، ١٢٦، ١٨٨، ٢١٤، ٢١٧، ٤٨٨، ٣٣٣، ٥٠٩، ٥١٥، ٥٢١، ٥٥٤، ٦٢٣، ٧٧٥، ٨٠٤، ٨٠٨.
- الإبلين: ١٣٠.

- إخوان الصفا: ٢١٩.
- أصحاب العدد: ٢٠٢.
- أصحاب الكلام: ٢١٧.
- أصحاب النزعة الوجودية:
- أصحاب النظر: ١٩٩، ٢٧٦.
- أصحاب وحدة الوجود: ١٩٣، ٢١٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٤١٣، ٤١٦.
- أهل الباطن: ٢١٢.
- أهل التحقيق: ٥١٣.
- أهل الحكمة: ١٩٥.
- أهل الرسوم: ٢٥٩.
- أهل الرواق: ١٤٤.
- أهل السنة: ١١٩.
- أهل السنة والجماعة: ١٥٣، ٦٠٠، ٧٨٠.
- أهل الاستشراق: ٧٩٥.
- أهل الاشارات: ٢٥٧.
- أهل الشهود: ٤٣٨.
- أهل الطريق: ٨٣، ١١٢، ٢٥٤، ٣١٦، ٣١٧، ٤٨٣، ٥٠٢، ٥١٠، ٥٩٣.
- أهل الظاهر: ٧٦، ٨٧، ١١١، ١٢٤، ٢١٨، ٢٥٣، ٥١٨.
- أهل العلم الإلهي: ٦٥٧.
- أهل الفكر: ١٨٠، ١٨٦، ٢١٨، ٢٧٦.
- أهل الأفكار: ٢٥٧.
- أهل الكتاب: ٧٤١.
- أهل الكشف: ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦، ٢٧٧، ٣١٨.
- أهل الكلام: ٣٧١، ٣٧٧.
- أهل الله: ١٨٦، ١٨٧، ٢٢٠، ٢٥٨، ٥٠٠، ٥١٨، ٧٨٨.
- أهل الالحاد: ٧٨٣.
- أهل المعرفة بالله: ١٩١، ٦١٩.
- أهل النظر: ١٨٠، ٢١٨، ٣٠٠، ٣١٧، ٥٢٤.
- أهل النار: ٨٠.

- أهل الجمع والوجود: ٢٣٦.
- أهل الوجود: ٤٩٥.
- أهل الوحدة: ٨٥، ٢٣٦.

(ب)

- البراهمة: ١٣٠، ٥٦٦، ٧٤١، ٧٤٢.
- البراهمانية (الهندية): ١٣٥، ١٣٦.
- البربر: ٥٨.
- البوذية: ١٣٤، ١٣٥.
- البيانية: ٦٠١.

(ت)

- التابعين: ١٩٠.
- التركمانية: ٥٤٢.

(ث)

- الثنوية: ٥٦٦، ٧٤١، ٧٤٢.

(ج)

- الجبائية: ٢٧٦.
- الجبرية: ٧١٠.
- الجلائرية التركمانية: ٥٤٢، ٥٧٢.
- الجهمية: ٧١٠، ٧٧٥.
- الجيلانية: ٥٤١.

(ح، خ)

- حكماء الهند: ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣.
- الحكماء: ٢١٦، ٢٦٨، ٢٧٩، ٣١٨، ٣٧٧، ٤٩٨، ٥١٣، ٥٢٣.
- الحكماء العقلانيين: ٢٦٨.
- الحلولية: ٦٥.
- الحنابلة: ١٩، ١٧٥.
- الخوارج: ١٧٥.

(د)

- الدهرية: ٥٦٦، ٧٤١.

- الدهريون: ٧٤٢.
- (ر)
- الرسل: ٢١٤، ٢٢٠، ٣١٧، ٣٨١.
- الرسولية: ٥٧٢.
- الروافض: ٦٠.
- الرواقية: ١٣٠، ١٤٤، ١٤٥.
- الرواقيون: ١٤٤، ١٤٦.
- الروم: ٥٣.
- الرومان: ٥٨.
- (ز)
- الزرادشقية: ١٣٦، ١٣٧، ٥٦٥.
- الزنادقة: ٢٣٢، ٤٨٣، ٨٠٥.
- الزهاد: ٧١٨، ٧٦٢.
- (س)
- السالكين: ١٣٤.
- السبئية: ٦٠٠.
- السفسطائية: ٥٢٤.
- السلف: ٢١، ٦٠١.
- (ش)
- الشاذلية: ٧٩٥.
- الشارثريين: ١٥١.
- الشافعية: ٧٣.
- الشيعة: ١٧٥، ٤٨٣.
- شيعية: ٢٠٥.
- الشرعيين: ٦٨٣.
- (ص)
- الصابئون: ٤٧٤.
- الصحابة: ١٩٠، ١٩١.
- صوفية وحدة الوجود: ٤١٥.

— الصوفية: ٥٣، ٦١، ٦٥، ٦٦، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ١١٥، ١١٧، ١٣٥، ١٧٣، ١٩٠،
١٩١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٩٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٦١، ٤٦٠،
٤٧٣، ٤٧٦، ٤٨٥، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٦، ٥١٢، ٥٢٠، ٥٢٤، ٥٦٦.

— الصوفيون: ٢٠١.

— الصينيون: ١٣٠، ١٣٧،

— الصليبيون: ٥٢٠.

(ط)

— الطبائعية: ٥٦٦، ٧٤٢.

— الطبيعيون: ٧٤١.

— الطبيعيون الأوائل: ١٣٠.

— الطريقة الأكبرية: ٧٨٠.

— طيء: ٨.

(ع)

— العارفون: ٢٥٦، ٢٨٠، ٣١٦، ٣٥٠، ٧٥٤.

— العامة: ١٩.

— العبّاد: ٧١٨، ٧٦٣.

— عبدة الأوثان: ٧٤١.

— عرب فلسطين: ٥٨.

— العلماء: ٨٣، ٨٥، ١٢٠، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٧، ٣٦٧، ٤٦٠.

— علماء الرسوم: ٦٠، ٨٤، ٨٧، ٨٨، ١١١، ١١٥، ١١٦، ٢٢٠، ٢٣٢، ٢٥٤، ٣٦٥، ٤٧٩،

٤٨٤، ٤٩٨، ٥٠٧، ٧٦٢.

— علماء الظاهر: ٦٠.

— علماء الكلام: ١٧٩، ٣٦٥، ٤٠٦.

— العلماء بالله: ٢١٢، ٥٢٣.

— العيسويون: ٧٤٢.

(غ)

— الغلاة: ٦٠٠.

— الغنوصية: ١٣٠، ١٥١، ١٥٣.

— الغنوصية اليهودية: ١٥١.

- الغنوصيون: ١٥٢.
- الغنوصية المسيحية: ١٥١، ١٥٣.
- (ف)
- فارسية: ٢٠٥.
- الفراعنة: ٨٨.
- الفرس: ١٣٧.
- الفرق الباطنية الملحدة: ٢٥١.
- الفقهاء إلى الله: ٣٣٥.
- الفقهاء: ٦١، ٦٩، ٧١، ١١١، ١١٥، ١٢٢، ١٢٦، ١٧٩، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٣، ٣٨١، ٥٢٥، ٥٦٥، ٥٧٢ - ٨٠٨.
- فقهاء الظاهريين: ١٢٤.
- الفلاسفة: ٢٢، ١٩٢، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٥٧، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٨٢، ٥١٧، ٥٢٢، ٥٦٦، ٧٤٢.
- فلاسفة الذرة: ١٨٣.
- الفلاسفة الطبيعيون: ١٣٠، ١٣٩.
- فلاسفة المسلمون: ١٣٠، ٣١٨، ٣٣١.
- فلاسفة المشرق: ٢١٣.
- فلاسفة المغرب: ٢١٣.
- فلاسفة اليونان الأولون: ١٣٠، ٥٦٩.
- (ق)
- القرامطة: ٢١٨، ٤٨٣.
- القدرية: ٢٢.
- القوط: ٥٨.
- (ك)
- الكفار: ٧٤٢.
- الكونفوشيوسية: ١٣٠.
- (ل - م)
- المالكية: ٥٥، ٧٠، ٧٤.
- المانوية: ١٣٦، ٢١٩، ٥٦٥.

- المتكلمون: ١١٥، ١٢٦، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣، ١٨٦، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢١٨، ٣١٧، ٣٦١، ٣٧٧، ٣٩١، ٦٩٥، ٨١٥.
- المتشككون: ٧٥.
- المتصوفة: ١٣٠، ٢١٩.
- المتصوفون: ٦٠، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٦، ٤٩٥.
- المجسمة: ٦٠٠، ٦٠١.
- المجوس: ٥٦٦، ٧٤١، ٧٤٢.
- المحدثون: ١٩٣.
- المحققون: ٢١٤، ٢١٦، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٦٧، ٥٢١، ٦١٤، ٦١٨، ٦٣٥، ٦٤٠، ٦٨٣.
- المحدثيون: ٤٥٦، ٤٦٦، ٤٧٢، ٤٧٥، ٧٤٢، ٧٤٥، ٧٤٦.
- المرابطون: ٥٧، ٦٠، ٨٢.
- المرجئة: ١٧٥.
- المريدون: ٥٠، ٨٢، ١٢٠، ١٩١، ٥٦٣، ٧٨٠.
- مزدكية: ٢١٩.
- المستشرقون: ١٧١، ٥٢٦، ٧٩٥.
- المسلمون: ٢٢، ٨٠، ١١٥، ١٧٦.
- المسيحية: ١٣٠، ١٣٧، ١٥١، ١٥٣، ٢٠٥، ٤٥٦، ٥٦٦، ٧٨١، ٧٩٦.
- المشاؤون: ١١٥.
- المشائية: ٢١٩.
- المشبهة: ٦٠٠، ٦٠١.
- المعتزلة: ٢٢، ١٧٥، ١٩٣، ١٩٨، ٣١٦، ٣٢٥، ٤٠٦، ٦٠١، ٦٢١، ٦٦٩، ٧٠٩، ٧١٠.
- المغيرية: ٦٠١.
- المكيون: ١٤.
- الملاحدة: ٢٣٢، ٢٥١، ٢٥٦، ٧٤٢.
- الملامتية: ٢٨، ٣٤، ١٩٦.
- المهندسون: ٢٠٢.
- الموحدون: ١٢، ٤٦، ٥٧، ٦٠، ٨٢، ١٨٦، ٢٠٨، ٧٤٧.
- الموسويون: ٧٤٢.

(ن)

- النجباء: ٣٨.
- النحويون: ٢٠٢.
- النساء: ١٩٢.
- النصارى: ٥٢، ١٢١، ٤٧٤، ٥٦٦، ٧٤١.
- النصرانية: ٤٥٥.
- النظائر: ٣٦١.
- النعمتلاهيّة: ٧٧٧.
- النقباء: ٣٨.
- النقشبندية: ٥٥٦، ٥٦١.
- النوربخش: ٧٧٧.

(هـ)

- الهرامسة: ١٥٢.
- هالينية: ٢٠٥.
- الهندود: ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥.

(و)

- الوثنية: ٧٤١

(ي)

- اليونان: ١٣٠، ١٣٨، ١٤٦.
- اليهود: ٤٧٤، ٥٦٦، ٧٤١.
- اليهودية: ٤٥٥.

(٥) فهرس المواضع والأماكن

- الاسكندرية: ٩، ٤٧، ٥٩، ٥٨١.
- الإمبراطورية البيزنطية: ٤٩.
- الأندلس: ١١، ١٨، ٢٠، ٢٧، ٢٩، ٣٦، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٨٢، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٧.
- أثينا: ١٣٨.
- أذربيجان: ٧٢، ٥٤٦.
- أرزن الروم: ٥٠.
- أرمنيا: ٥٠، ٥٣.
- إسبانيا: ١٢، ٥٨، ١٥٤.
- إشبيلية: ١٥، ٢٨، ٢٩، ٣٣، ٤٣، ٤٤، ٥٧، ٦٠، ٧٣، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٩.
- أسيا الصغرى: ٤٩، ١٣٨.
- أسيا الوسطى: ٧٧٧.
- أفريقية: ٤٤، ٦١.
- إفسوس: ١٣٨.
- إقليم وادي باش: ٥٨.
- أم القرى (مكة): ٢٥، ٥٢.
- أندونيسيا: ٧٧٩.
- إنطاكية: ٥٢، ٥٣.
- أوروبا: ١٩٤.
- إيران: ١٣٦.
- ايونيا: ١٣٨.

(ب)

- باكستان: ٧٧٦، ٧٧٧.
- بجاية: ٣٣، ٤٢، ٤٤، ١٩٦، ١٩٩.
- بحر الخزر: ٥٤١.
- بحر الزقاق: ٦١.

- البحر الأخضر: ٥٤٨.
- البحر الأحمر: ٥٤٨.
- البرتغال: ٢٧، ١٩٢.
- بستان ابن حيون: ٤٢، ٤٥، ٨٢.
- بعلبك: ٧٢.
- بغداد: ٥٠، ٥١، ٨٢، ٨٣، ١٩١، ٥٤١، ٥٤٨، ٥٧٥، ٥٧٦.
- بلاد أسيا الصغرى: ١٢١.
- بلاد الأناضول: ٥٢.
- بلاد الجبل: ٥٠.
- بلاد الروم: ٤٩، ١٢١.
- بلاد الشام: ٥٢.
- بلاد اليونان: ٥٢.
- بلنسية: ١٢، ٥٨.
- بطليوس: ٦٧٢.
- بيت الله الكريم: ٢٥.
- بيت المقدس: ٤٩٣.

(ت)

- تفتازان: ١١٩.
- تشو فو (مدينة): ١٣٧.
- تلمسان: ١٤، ١٩٩.
- تهامة: ٦٥.
- تونس: ٤٧، ٨١، ١٩٣.

(ج)

- جام (بلاد ما وراء النهر): ١١٩.
- جبال البرز: ٥٤١.
- جبال تهامة: ٦٥.
- جبل قاسيون: ٨٠.
- الجزيرة: ٥٠، ١٢١.
- الجزيرة الخضراء: ٦٢.

- يوم الجمل: ٨.

- جيلان: ٥٤١، ٥٤٦.

(ح)

- حران: ٦٢.

- حصن كيفا: ٥٠.

- حلب: ٥٢، ٦٢، ٦٦.

- حمص: ٦٧.

- حيزان: ٥٠.

(خ)

- خراسان: ٧٢، ١١٩، ٥٤٦، ٥٤٩.

- خلاط: ٥٠.

- خُوئي: ٥١.

- خوارزم شاة: ٥١.

(د)

- دار نخلة: ٤٩.

- داريا: ١٤.

- دالية: ٢٦، ٥٨.

- دبيثا: ٧٢.

- دجلة: ٥٠.

- دسوق: ٥٩.

- دمشق: ٥٠، ٥٣، ٥٧، ٧٣، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ١١٣، ١٢٣، ١٢٥.

- دنيسر من ديار بكر: ٥٠.

- دهلي: ١٢٢.

- ديار بكر: ٥٠.

(ذ - ر)

- رندة: ٤٤.

- الرها: ٥٠، ٦٢.

- روما: ٥٨.

(ز)

- زبيد: ٥٤٧، ٥٥٦، ٥٦١.
- زقاق الأشراف: ٤٩.
- زقاق القناديل (القاهرة): ٤٩، ٦٣، ٥٦٥، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٨٨.
- الزقاق الجنوبي المسمى بطرف حجي فتحي: ٥٧٥.
- الزقاق مجاز البحر في طنجة: ٦٢.
- زملكا: ٧٢.
- الزهراء: ٥٨.

(س)

- ساقية أبي شعرة (المنوفية): ٨٠.
- ساموس: ١٣٨.
- سبئية: ٤٥.
- سرقسطة: ٥٨.
- سرّ من رأى: ٢١٠.
- سعرت: ٥٠.
- سمرقند: ١١٩.
- سنتريس: ٨٠.
- سور بربر: ٤٩.
- سوريا: ٥٣.
- سيواس: ٥٠، ٥٢.

(ش)

- شاطبة: ١٢.
- شان تونج: ١٣٧.
- شذونة: ٥٨.
- الشرق الأقصى: ٧٧٩.
- شروان: ٥٦٤.
- شهرزور: ١٥٦.

(ص)

- الصالحية: ٨٠.

- الصين: ١٣٧، ٧٧٩.

(ط)

- الطائف: ٤٧.

- طبرستان: ٥٤١.

- طليطلة: ٥٨.

- طنطا: ٥٩.

(ظ - ع)

- عالقين: ٦٢.

- العراق: ٥٤١، ٥٤٢، ٥٥٤، ٥٧٢.

- عقبة أفيق: ٦٢.

- العليا: ٢٧.

(غ)

- غرناطة: ٥٨.

- غرب البرتغال: ٩٢.

- غزة: ٥٤٧.

(ف)

- فاس: ٤٢، ٤٥، ٤٦، ١٨٣.

- فارس: ٥٤٦، ٥٤٩، ٥٥٤، ٧٧٧.

- الفرات: ٥٠.

(ق)

- القاهرة: ٦٦، ١٩٤، ٥٤٧، ٥٤٨، ٧٧٩.

- قبر فيق: ٤٤.

- القدس: ٥٢، ١١٣.

- قرطبة: ٣١، ٤٣، ٥٧، ٥٨، ٧٣، ١٩٢، ٨٠٣.

- قرطبة: ٥٨.

- قرية الصالحية: ٨٠.

- القسطنطينية: ٥٨، ١٩٤.

- قشتالة: ٥٧.

- قصر الحمراء: ٥٨.

- قصر الزهراء: ٥٨.
- قلقةشدة: ٨٠.
- القليوبية: ٨٠.
- قوج حصار: ٥٠.
- قونية: ٤٩، ٥٠، ٦٨، ١١٥، ١٢١، ٨٠٥.
- (ك)
- كازرون (من أعمال شيراز): ٦٨.
- كورة القنت (الاسبانية): ٥٨.
- الكعبة: ٥٠.
- كولوفون: ١٣٨.
- (ل - م)
- ماردين: ٥٠.
- مدراس: ١٣٠.
- المدائن: ٨.
- مدريد: ٥٨.
- المدينة: ٥٢، ١١٣.
- مراكش: ٤٦.
- مرسية: ١١، ١٢، ٤٥، ٥٧، ٥٨.
- المريّة: ٤٥، ٥٨، ٨٢، ١٢٠، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٧.
- مرشانة الزيتون: ٣١، ٣٢.
- مسجد أبي عامر الرطندالي: ٢٩.
- مسجد الزبيدي: ٢٨، ٢٩.
- مسجد الأزهر بعين الجبل: ٤٥.
- مسجد العديس: ٢٩.
- مسجد العماد بن الجلادين: ٢٠.
- المشرق: ٥٧.
- المشرق العربي: ٤٦.
- مصر: ٣٤، ٤٧، ٤٨، ٦٢.
- مضيق جبل طارق: ١٨، ٢٣، ٢٨، ٤٣، ٤٦.

- المغرب: ٣٦٧.
- مقام إبراهيم: ٦٣.
- مكة المكرمة: ١٩، ٢١، ٣١، ٣٤، ٤٧، ٥٢، ٧٥، ٨١، ١١٤، ١٢٠.
- ملطية: ٥٢، ٥٣، ١٣٨، ١٤٠، ٨٠١.
- مملكة "لو": ١٣٧.
- ملايا: ٧٧٩.
- مورور: ٣٦، ٤٢.
- الموصل: ٢٠، ٤٧.
- ميفارقين: ٥٠.

(ن)

- نصيبين: ٥٠.
- نهر الوادي الجديد: ٥٧.
- النويدرة: ٥٦١.

(هـ)

- هراة: ١١٩.
- همذان: ١٥٦.
- الهند: ١٣١، ١٣٤، ٥٤٦، ٥٤٩، ٧٧٦.

(و)

- الوادي سررد: ٥٥٥.
- الوادي سهام: ٥٥٥.
- وادي شقورة: ٥٧.
- واسط: ٧٢.

(ي)

- اليمن: ١٢١، ٥٤٧، ٥٦٢، ٥٧٢.
- ينبوع أرين: ٤٩٤.

(٦) مصادر ومراجع البحث

- أ- القرآن الكريم
- ب- الحديث الشريف
- ج- المصادر والمخطوطات العربية:
أولاً: مؤلفات ابن عربي:
(المؤلفات المخطوطة):

 - ١- إجازة للملك المنظر: مخطوط، الظاهرية، دمشق، رقم ٤٦٧٩.
 - ٢- الأجوبة للثقة عن الأسئلة الفائقة: مخطوط، الظاهرية، دمشق، رقم ٤٢٦٦.
 - ٣- رسالة الإفادة لمن أراد الاستفادة: مخطوط، مكتبة خاصة، (دون رقم).
 - ٤- بلغة الغواص: مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).
 - ٥- الدرة الفاخرة في ذكرى من انتفعت به في طريق الآخرة: مخطوط، مكتبة خاصة، (دون رقم).
 - ٦- شجون المسجون: مخطوط، الظاهرية، دمشق، رقم ٩٢٠٥.
 - ٧- مشاهد الأسرار القدسية: مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).
 - ٨- كتاب المنازل: مخطوط، المعهد الأحمدى، طنطا، رقم ٤/٦٥٨.

- (المؤلفات المطبوعة):

 - ١- كتاب الأزل: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
 - ٢- كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
 - ٣- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
 - ٤- كتاب الألف: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
 - ٥- كتاب الأحديّة: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
 - ٦- اصطلاحات الشيخ محي الدين ابن عربي: تحقيق بسم عبد الوهاب الجابري، الطبعة الأولى، دار الإمام مسلم، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

- ١- رسالة الانتصار: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ٢- رسالة الأنوار: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ٣- إنشاء الدوائر: طبعة ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ، يطلب من مكتبة المثنى ببغداد.
- ٤- تحفة السفارة إلى حضرة البررة: تحقيق محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ).
- ٥- التبصيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية: طبعة ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ، يطلب من مكتبة المثنى ببغداد.
- ٦- كتاب التّراجم: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ٧- التّنزلات اللّيلية في الأحكام الإلهية: تقديم وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، (مصر).
- ٨- تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية: راجعها وعلّق عليها عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، (مصر).
- ٩- ترجمان الأشواق: دار صادر، بيروت، ١٩٦٦..
- ١٠- كتاب التجليات: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ١١- تفسير القرآن الكريم: الطبعة الأولى، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م.
- ١٢- كتاب الجلالة وهو كلمة الله: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ١٣- ديوان الشيخ الأكبر: طبعة بولاق، ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م.
- ١٤- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: تحقيق د. محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردي، القاهرة، سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.
- ١٥- رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ١٦- رسالة في سؤال إسماعيل سودكين: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.

- ٢٣- رسالة لا يعول عليه: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٢٤- رد المتشابه إلى المحكم في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، (مصر).
- ٢٥- رسالة روح القدس في مناصحة النفس: قُتّم لها بدوي طه علّام، الطبعة الأولى، مصر، سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- ٢٦- شقّ الجيب: مجموع الرسائل الإلهية، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ.
- ٢٧- كتاب الشاهد: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٢٨- العجالة: رواية عن تلميذه صدر الدين القونوي، راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (دون تاريخ).
- ٢٩- عقلة المستوفز: طبعة ليدن، مطبعة بريل، سنة ١٣٣٦هـ، (يطلب من مكتبة المتنى ببغداد).
- ٣٠- عقيدة في التوحيد أو عقيدة أهل الإسلام: راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (دون تاريخ).
- ٣١- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب: مكتبة صبيح، الأزهر، مصر، سنة ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
- ٣٢- الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية: طبعة حجر، بولاق، مصر.
- ٣٣- الفتوحات المكية: تصوير دار صادر، بيروت، (دون تاريخ).
- ٣٤- الفتوحات المكية: نشر عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، (الأجزاء الستة الأولى فقط).
- ٣٥- فصوص الحكم: نشر أبو العلا عفيفي وتعليقه عليه، دار الكتاب العربي، بيروت (دون تاريخ).
- ٣٦- كتاب الفناء في المشاهدة: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٣٧- كتاب القسم الإلهي: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٣٨- كتاب الكتب: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

- ٢- محاضرة الأبرار ومسائيرة الأخيار في الأدبيات وال نوادر والأخبار: دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٨م، طبعة أخرى، القاهرة، سنة ١٣٢٢هـ/١٩٠٦م.
- ٤- منزل القطب ومقامه وحاله: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٤- كتاب المسائل: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٤- كتاب المعرفة: تحقيق سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى، باريس، بيروت، ١٩٩٣.
- ٤- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم: مكتبة صبيح، الأزهر، مصر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.
- ٤- كتاب الميم والواو والنون: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٤- كتاب الوصايا: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- ٤- الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه: مكتبة القاهرة، ميدان الأزهر، مصر، (دون تاريخ).
- ٤- كتاب السياء: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الذكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

نيا: مؤلفات الجيلي:

لمؤلفات المخطوطة:

- رسالة أربعون موطن: نسختان، مخطوط ومحقق. مخطوط، برلين، رقم ١٧٢٧م، مأخوذ من الخزائن الملكية، الرباط.
- أمهات المعارف: مكتبة الأزهر، القاهرة، رقم ٩٦٢، خصوصي - ٣٣٥٩٨ عمومي.
- حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق: دار الكتب المصرية، رقم ١٩٢، ضمن مجموعة.
- حقيقة اليقين وزلفة التمكين: نسختان، دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٨ تصوف، ضمن مجموعة. النسخة الثانية، مخطوط، مكتبة الأوقاف، بغداد، رقم ٧٠٧١.
- سبب الأسباب لمن أيقن واستجاب: (هو نفس مخطوط حقيقة اليقين)، بغداد، مكتبة الأوقاف العامة، رقم ٦٤٩١، مجاميع.
- شرح قصيدة صوفية: بغداد، مكتبة الأوقاف العامة، رقم ٧٠٧٤، ضمن مجموعة.

- ٧- غنية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع: دار الكتب المصرية، بخط مغربي، رقم ٣٦٠.
 - ٨- القصيدة العينية باسم (النوادر العينية في البوادر الغيبية) نسختان: المكتبة الظاهرية، دمشق، رقم ٦١٦٩، نسخة أخرى: دار الكتب المصرية، ٢٧١، مجاميع.
 - ٩- قباب قوسين وملتي الناموسين: دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٢، ضمن مجموعة توحيد. نسخة أخرى المكتب الهندي، لندن، رقم ٦٦٤.
 - ١٠- كشف الغايات في معرفة الآيات المتشابهات: مكتبة برلين، رقم ٣٢٧٩، كتبت سنة ٩١٧هـ.
 - ١١- الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: معهد المخطوطات، (جامعة الدول العربية)، رقم ٤٤٤ تصوف.
 - ١٢- لوامع البرق الموهن في معنى ما وسعني أرضي ولا سمائي: دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٢، مجاميع.
 - ١٣- مرآة العارفين فيما يتميز بين العابدين: مكتبة الأزهر، القاهرة، رقم ٩٦٢، ضمن مجموعة خصوصي/ ٣٣٥٩٨ عمومي.
 - ١٤- مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود: نسخة خطية ولها نسخة مطبوعة في مصر مكتبة الجندي.
 - ١٥- كتاب النقطة: (الجزء الأول من حقيقة الحقائق)، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد.
 - ١٦- شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم الدنية: المكتبة الظاهرية، رقم ٩١١٨. نسخة أخرى في المكتب الهندي لندن، رقم ١٠٢٧١.
- (المؤلفات المطبوعة):**
- ١- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل: طبعة حجر، بولاق، القاهرة، سنة ١٢٩٣هـ، (مصححة عن نسخة للنابلسي).
 - ٢- الإنسان الكامل: نسخة أخرى طبعة مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٠م.
 - ٣- شرح رسالة الأنوار لابن عربي: طبعة الفيحاء، دمشق، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.
 - ٤- الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم: المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، (دون تاريخ).

- ٥- مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود: مكتبة الجندي، القاهرة.
- ٦- المناظر الإلهية: الطبعة الأولى، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.
- ٧- نسيم السحر: (الجزء الثاني عشر من الناموس الأعظم)، مكتبة الجندي، القاهرة، (دون تاريخ).

(الشروح الخطية على مؤلفات الجيلي):

- ١- المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية، عبد الغني النابلسي، رقم ٩١١٨، المكتبة الظاهرية، دمشق ١٠٨٦هـ، بخط المؤلف.
- ٢- شرح على الإنسان الكامل: كشف البيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، عبد الغني النابلسي، مكتبة Bibliotheca Regia Berolinensis، رقم ٨٢٠.
- ٣- شرح على الإنسان الكامل: أحمد بن محمد بن عبد الغني المدني الأنصاري، المكتب الهندي، لندن، رقم ٦٦٧.

ثالثاً: كتب التراث:

مصادر التراث (الكتب المخطوطة):

- ١- الألوسي (محمد شكري): مساجد دار السلام، بغداد، مخطوط، (دون ترقيم).
- ٢- الأنصاري الهندي للكهنوي (الشيخ محمد عبد الباقي): المنح المدنية في مختارات الصوفية، مخطوط، مكتبة خاصة.
- ٣- البرزنجي (محمد بن عبد الرسول): الجاذب الغيبي في شرح الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي، نسخة مخطوطة حديثة في مكتبة رياض المالح، دمشق.
- ٤- البرزنجي (أحمد بن إسماعيل بن زين العابدين البرزنجي): رسالة التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية، مخطوط، المكتبة الأجورية، دمشق.
- ٥- البكري (مصطفى كمال): السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد، مكتبة خاصة، نسخ سنة ١١٧١هـ.
- ٦- البيطار (عبد الغني بن الشيخ حسن): عروس البها وشموس النهى في توجيه الكلام على المسائل الوترية ما بين الغوث الجيلي وخاتم الأولياء، (مسودة مخطوط، مكتبة خاصة).
- ٧- الفتازاني (سعد الدين): رسالة في وحدة الوجود، مخطوط، مكتبة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ضمن مجموعة.
- ٨- السيوطي (جلال الدين): الدرر المنتثرة، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.
- ٩- الشعراني (عبد الوهاب): شرح الألفاظ المتداولة بين الصوفية المحققين، معهد المخطوطات، جامعة الدول العربية، القاهرة، رقم ١٣/١٧٦٢، ضمن مجموعة.

- ١٠- الشعراي (عبد الوهاب): كتاب مفتاح الذرية في اعتقاد السادة الصوفية، مكتبة خاصة، (دون ترقيم).
- ١١- العيدروسي (عبد الرحمن): رسالة في وحدة الوجود، دار الكتب، القاهرة، رقم ١٦٧ تصوف، ضمن مجموعة.
- ١٢- القاري (ملاً علي): رسالة وحدة الوجود، مخطوط، الظاهرية، دمشق.
- ١٣- القيصري (داود): مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ١٨٦ تصف.
- ١٤- الكردي (حسن بن موسى): شرح الجلالة، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة.
- ١٥- مختصر الدرة الفاخرة. مخطوط أسعد أفندي، مكتبة السليمانية، ١٧٧٧م.
- ١٦- المزجاني (محمد بن محمد بن أبي القاسم): رسالة في الرد على الرد ملحد الشيخ محي الدين بن عربي، (إمحاض النصيحة الصحيحة عن أمراض باطل النصيحة)، مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).
- ١٧- المناوي (عبد الرؤوف): طبقات الأولياء، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).
- ١٨- النابلسي (عبد الغني): الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.
- ١٩- النابلسي (عبد الغني): خمرة الحان ورنه ألحان، شرح رسالة الشيخ رسلان، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.
- ٢٠- النابلسي (عبد الغني): الأقوال الجلية بشرح الوسيلة (شرح على كتاب الوسيلة لمحمد بن الشيخ فضل الله)، دمشق، مكتبة خاصة.
- ٢١- النابلسي (عبد الغني): الدرر المنثورة في بيان زبدة العلوم المنشورة، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.
- ٢٢- النابلسي (عبد الغني): القول المتين في بيان توحيد العارفين، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة.
- ٢٣- النابلسي (عبد الغني): نخبة المسألة شرح التحفة المرسلية، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة.
- ٢٤- النابلسي (عبد الغني): كتاب الوجود وخطاب الشهود في التصوف والصوفيين، الظاهرية، دمشق، (دون رقم).

مصادر تخريج الأحاديث:

- ١- ابن الأثير: أسد الغابة بمعرفة الصحابة لابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٩.

- ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، بيروت، ١٩٨١.
- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
- ابن حبان: الثقات.
- ابن ماجه: السنن لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢.
- أبو داود: السنن لسليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود، تحقيق عزت عبيد الدعام، الطبعة الأولى، نشر محمد علي السيد، حمص، ١٩٧٠.
- أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، المكتبة السلفية، تحقيق محمد الصباغ، الرياض، ١٣٥٧هـ.
- أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسين أسد، دار المأمون، دمشق، بيروت، ١٩٩١.
- البخاري: الجامع الصحيح لمحمد بن إسماعيل البخاري، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت. ومختصر صحيح البخاري، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- أحمد بن حنبل: المسند للإمام أحمد بن حنبل، المطبعة الميمنية، القاهرة، ١٣١٣هـ.
- الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق عزت الدعام، حمص، ١٩٦٩.
- الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن): سنن الدارمي، دار إحياء السنة النبوية، بيروت، (دون تاريخ).
- الديلمي: مسند الفردوس للديلمي، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت، ١٩٨٦.
- الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، القاهرة ١٣١١هـ.
- زغلول (محمد السعيد): موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩م.
- السيوطي (الجلال): الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد الصباغ، الرياض، ١٩٨٣.
- السيوطي (الجلال): صحيح الجامع الصغير، تحقيق ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٩٨٦.

- ١٩- السيوطي (الجلال): اللآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
- ٢٠- الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبد الرحمان يحيى المعلمي اليماني ط الثانية - بيروت ١٣١٢هـ.
- ٢١- الطبري: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت (دون تاريخ).
- ٢٢- الطبراني: المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي السلفي، ١٩٨٠.
- ٢٣- العراقي: تخریج أحاديث إحياء علوم الدين، الرياض، ١٩٨٧.
- ٢٤- العجلوني (إسماعيل بن محمد): كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث عن السنة الناس، طبع دار إحياء التراث العربي.
- ٢٥- فنسك (أ.ي): مفتاح كنوز السنة، نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة خليل الميس، الطبعة الثانية، دار القلم، بيروت، ١٩٥٨.
- ٢٦- الأحاديث القدسية وتبيان مدى صحتها، الطبعة الأولى، دار الرشيد دمشق، ومؤسسة الإيمان بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٢٧- الألباني (ناصر الدين): سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦٤.
- ٢٨- مسلم: الجامع الصحيح لأبن الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥.
- ٢٩- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ليدن، ١٩٣٦م.
- ٣٠- ملا علي القاري: الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق محمد الصباغ، دار الأمانة، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- ٣١- المنذري (الحافظ المنذري): الترغيب والترهيب، اختصره ابن حجر العسقلاني، خرّج أحاديثه وعلق عليه عبد الله حجاج، الطبعة الثالثة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة. دار الجيل، بيروت.
- ٣٢- النسائي: سنن النسائي بشرح السيوطي، القاهرة، ١٩٣٠م.
- ٣٣- الهندي: كنز العمال، تحقيق بكرى حيّاني، حلب، ١٩٧٠م.
- ٣٤- الهيثمي (نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

بعاً: المراجع والمؤلفات العربية المطبوعة:

- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الخياط، بيروت، ١٩٦٥.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ.
- ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب - ط مصر ١٣٥٧هـ، ج ١.
- ابن تغري بردي (أبو المحاسن): النجوم الزاهرة، الجزء السادس، طبعة دار الكتب، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
- ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مجموعة الرسائل الكبرى، الطبعة الأولى، المطبعة العامة الشرقية، مصر، ١٣٢٣هـ.
- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، طبع دار المنار، القاهرة، ١٣٤١هـ/١٣٤٩هـ.
- ابن تيمية: حقيقة مذهب الاتحاديين، (مجموعة الرسائل والمسائل، طبع المنار، القاهرة، ١٣٤١هـ).
- ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، مجلد ١٨، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٣٩٨هـ.
- ابن الجوزي: صفة الصفوة، ط الهندسة ١٣٥٦هـ، ج ٢.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن): نقد العلم والعلماء أو تلخيص إيليس، مطبعة المنيرية، مصر، (دون تاريخ).
- ابن الخطيب (لسان الدين) كتاب الاحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة، ١٣١٨هـ، ج ٢.
- ابن الخطيب (محمد بن عبد الله بن سعيد التلمساني): روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب، تحقيق عبد القادر أحمد عطاء، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، بولاق، ١٢٩٩هـ.
- ابن سينا: الحدود، ضمن ثلاث رسائل في الحدود، تحقيق وترجمة أميليه ماريه جواشون، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣.
- ابن شاکر الكتبي (محي الدين): فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط بولاق، القاهرة، ١٩٥١م.
- ابن عجيبة الحسني (أحمد بن محمد): كتاب إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط أولى، الجزء الأول والثاني، مصر، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م.

- ١٧- ابن عجيبة الحسني (أحمد بن محمد): معراج التشوف إلى حقائق التصوف، الطبعة الأولى، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م.
- ١٨- ابن عساكر: تهذيب التاريخ، تهذيب وترتيب عبد القادر بن أحمد بن بدران، ط دمشق ١٣٢٩ هـ/١٩١١م.
- ١٩- ابن عطاء الله السكندري: الله، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، القاهرة، ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م.
- ٢٠- ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط القاهرة، ١٣٥٠هـ.
- ٢١- أبو الفداء: كتاب المختصر في تاريخ البشر، ج ٥، ج ٦.
- ٢٢- ابن قاضي شهبة: الإعلام، مخطوط في مكتبة بودليان.
- ٢٣- ابن كثير (الحافظ بن كثير أبو الفدا القرشي الدمشقي) البداية والنهاية - مكتبة المعارف. القاهرة، ط أولى ١٣٥١هـ، ج ١٣.
- ٢٤- أبو ريّان (د. محمد علي) أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهرودي، ط القاهرة، ١٩٦٩م.
- ٢٥- أبو ريّان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٠.
- ٢٦- أبو ريّان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦.
- ٢٧- أبو ريّان (د. محمد علي): الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهرودي، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- ٢٨- أبو زيد (نصر حامد): فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٢٩- أبو زهرة (محمد): ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون تاريخ).
- ٣٠- أبو سعيد الأندلسي (أبو الحسن بن موسى): المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، الجزء الثاني، مصر.
- ٣١- أبو طالب المكي: قوت القلوب، القاهرة، ١٣١٠هـ.
- ٣٢- أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل): كذاب المختصر في أخبار البشر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
- ٣٣- الأبياري: سعود المطالع فيما تضمنه الألفاظ من العلوم اللوامع، الجزء الثاني، مصر.

- الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- أمين (أحمد): ظهر الإسلام، الطبعة الثالثة، الجزء الرابع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- أمين (د. عثمان): الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلاسفة، القاهرة، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.
- بالي أفندي: حل المواضع الخفية، شرح على فصوص الحكم للأستاذ الأكبر الشيخ محي الدين بن عربي، من شرح بالي أفندي، هامش شرح القاشاني على الفصوص، المطبعة الميمنية، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣١٠هـ.
- بدوي (د. عبد الرحمن): ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٩م.
- بدوي (د. عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- بدوي (د. عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٢.
- بدوي (د. عبد الرحمن): كتاب التراث اليوناني، الطبعة الثالثة، دار النهضة، مصر، ١٩٦٥م.
- بدوي (د. عبد الرحمن): مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٥م.
- بدوي (د. عبد الرحمن): الموسوعة الفلسفية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤.
- بدوي (د. عبد الرحمن): تاريخ الفلسفة في ليبيا، الجزء الثاني، سونيسيوس القورينائي، منشورات الجامعة الليبية.
- بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، الطبعة الثانية، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٨.
- البطليوسي (ابن السيد البطليوسي): كتاب الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
- البغدادي (إسماعيل باشا): هدية العارفين في أسماء المؤلفين.
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر): الفرق بين الفرق، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
- البغدادي: إيضاح المكنون، الجزء الأول - الجزء الثاني.
- بلاثيوس (ميجل أسين): ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٥م، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
- البهي (د. محمد): الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مصر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م.

- ٥٢- البيروني (أبو الريحان): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، طبعة حيدر آباد الذكن (الهند)، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
- ٥٣- البيطار (بهاء الدين): تكملة النفحات الأقدسية في شرح الصلاة العظيمة الإدريسية، مطبعة الترقى، دمشق، ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م.
- ٥٤- التادفي الحنبلي (يوسف بن عبد الرحمن): قلند الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة، ١٣٥٦هـ.
- ٥٥- التفتازاني (د. أبو الوفا): مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٦.
- ٥٦- التفتازاني (د. أبو الوفا): دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٥٧م.
- ٥٧- التفتازاني (د. أبو الوفا): ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ٥٨- التفتازاني (د. أبو الوفا): ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣.
- ٥٩- التفتازاني (د. أبو الوفا): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٩.
- ٦٠- التفتازاني (د. أبو الوفا): الطريقة الأكرية، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ٦١- التمساني (شهاب الدين أحمد بن محمد المقري): أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م.
- ٦٢- التهانوي - كشاف اصطلاح الفنون، الجزء الأول.
- ٦٣- الجابي (بسام عبد الوهاب): اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، (معجم اصطلاحات الصوفية)، تحقيق الجابي، الطبعة الأولى، دار الإمام المسلم، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- ٦٤- الجبرتي: عجائب الآثار، الجزء الأول.
- ٦٥- الجرجاني: التعريفات، مصر، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- ٦٦- الجيلي (عبد الكريم): الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، طبعة بولاق، مصر، ١٢٩٣هـ.
- ٦٧- الجبوري (عبد الله): الكشاف عن مخطوطات خزائن الأوقاف ببغداد، مكتبة الأوقاف.
- ٦٨- الجزائري (الأمير عبد القادر): المواقف في الوعظ والإرشاد، ثلاثة أجزاء في التصوف، دار اليقظة العربية، دمشق، ١٣٤٤هـ.

- ٦٩- الجزائري (أحمد بن السيد محمد الحسني): نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٢٤هـ.
- ٧٠- جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، بغداد، ١٩٥٩م.
- ٧١- حاجي خليفة (مصطفى كاتب جلبي): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نشر وتحقيق جوستاف فلويجل، ليزج، ١٨٣٥/١٨٥٨.
- نسخة ثانية، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ/١٩٩٢م.
- ٧٢- حرازم (علي بن العربي المغربي الفاسي): جواهر المعاني، الطبعة الأولى، مصر.
- ٧٣- حسين (علي صافي): الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع هجري، سلسلة الدراسات الأدبية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٧٤- الحبشي (عبد الله): الصوفية والفقهاء في اليمن، طبع صنعاء، ١٩٧٦.
- ٧٥- حصريّة (عزت): إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزت حصريّة، دمشق، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م.
- ٧٦- حلمي (د. محمد مصطفى): كنوز في رموز، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م.
- ٧٧- حلمي (د. محمد مصطفى): ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م.
- ٧٨- حلمي (د. محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٤ هـ/١٩٤٥م.
- ٧٩- حنفي (حسن): حكمة الإشراق والفينومونولوجيا، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، القاهرة، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤م.
- ٨٠- خان (خان صاحب خواجه): فصوص الحكم، ترجمة موجزة نشرت في مدراس، ١٩٢٩م.
- ٨١- الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد، ط القاهرة، ١٩٣١ هـ - ج ١٤.
- ٨٢- الخوانساري: روضات الجنان، ط إيران ١٣٠٧ هـ، الطبعة الثانية.
- ٨٣- الدسوقي (عمر): أخوان الصفا، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- ٨٤- ديورانت (ول): قصة الحضارة (الهند وجيرانها)، ترجمة زكي نجيب محمود، طبعة بيروت، ١٩٥٠م.
- ٨٥- ديورانت (ول): قصة الحضارة (الشرق الأقصى)، الجزء الرابع من المجلد الأول، حضارة الصين، ترجمة محمد بدران، القاهرة، ١٩٥٠.

- ٨٦- الذهبي (شمس الدين) تذكرة الحفاظ، حيدر أباد، ١٩٥٥م، ج ١.
- ٨٧- الذهبي (شمس الدين) كتاب العبر في خبر من غبر، تحقيق د. صلاح المنجد، الكويت، سنة ١٩٦٣، ج ٤.
- ٨٨- الذهبي (محمد بن أحمد): ميزان الاعتدال في نقد الرجال، عيسى البابي الحلبي، طبعة القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- ٨٩- الرازي (محمد بن أبي بكر): مختار الصحاح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- ٩٠- راسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
- ٩١- رضا (محمد رشيد): تاريخ الأستاذ محمد عبده، الطبعة الأولى، الجزء الأول، المنار، القاهرة.
- ٩٢- رضوان (الشيخ حسن): روض القلوب المستطاب، القاهرة، ١٣٢٢هـ.
- ٩٣- رينو (لويس): آداب الهند، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٩م.
- ٩٤- زيدان (يوسف): الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٩٥- السبكي: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـ، الجزء الخامس.
- ٩٦- السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة دار الحياة، بيروت ١٣٥٣هـ و ١٣٥٥هـ، ١٢ مجلد.
- ٩٧- سرور (طه عبد الباقي): التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.
- ٩٨- السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.
- ٩٩- سيد الأهل (عبد العزيز): محي الدين بن عربي، من شعره، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠.
- ١٠٠- شرف (د. جلال): دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٧٠.
- ١٠١- الشرنوبلي (عبد المجيد): شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك، طبعة مصر، ١٣١٠هـ.
- ١٠٢- الشعراني (عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر بيان عقائد الأكابر، الطبعة الأخيرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م.

- ١- الشعراني (عبد الوهاب): الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، هامش اليواقيت والجواهر، الطبعة الأخيرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.
- ١- الشعراني (عبد الوهاب): لوائح الأنوار القدسية في اعتقاد السادة الصوفية، تحقيق طه عبد الباقي سرور، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية، القاهرة، ١٩٦٢.
- ١- الشعراني (عبد الوهاب): الطبقات الكبرى، الطبعة الأولى، الجزء الأول، مكتبة الباب الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
- ١- الشعراني (عبد الوهاب): الميزان الكبرى، القاهرة، ١٩٢٥م.
- ١- الشهرستاني: الملل والنحل بهامش الفصل بين الأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي، تحقيق سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦١.
- ١- الشوكاني (محمد بن علي): البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الجزء الأول، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـ.
- ١- الشيبني (كامل مصطفى): الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م.
- ١- الشيبني (كامل مصطفى): الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، (دون تاريخ).
- ١- صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، بيروت.
- ١- الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك) الوافي بالوفيات، نسخة خطية بمكتبة أحمد الثالث بالأسنانة، رقم ٢٩٢، ج ٣.
- ١- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن (الهند)، ١٣٢٨هـ.
- ١- الطوسي (أبو النصر السراج): اللمع في التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- ١- الطويل (د. توفيق): فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر، (دار الكاتب العربي)، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- ١- عبد البديع (لطف): الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.
- ١- عبد الرازق (د. مصطفى): مذهب العلم الحديث في الدين وأصله، مجلة الهلال، مجلد ٤٠، الجزء التاسع، يوليو، ١٩٣٢م.
- ١- عبده (الشيخ محمد): أعمال الإمام محمد عبده في كتاب الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

- ١١٩- عزام (د. عبد الوهاب): التصوف وفريد الدين العطار، الجزء الأول، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥.
- ١٢٠- العزاوي (د. عباس): كتاب التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان.
- ١٢١- العطار (فريد الدين): تذكرة الأولياء، نشرة نيكلسون، ١٩٠٥، ١٩٠٧.
- ١٢٢- العطار (فريد الدين): وحدة الوجود، كتاب منطق الطير، ترجمة محمد بديع جمعة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٩.
- ١٢٣- عطيتو (د. حربي عباس): ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- ١٢٤- عطيتو (د. حربي عباس): ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.
- ١٢٥- عفيفي (د. أبو العلا): المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، (دون تاريخ).
- ١٢٦- عفيفي (د. أبو العلا): ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (دار الكتاب العربي)، مصر، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.
- ١٢٧- عفيفي (د. أبو العلا): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م.
- ١٢٨- عفيفي (د. أبو العلا): المدخل إلى الفلسفة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٣.
- ١٢٩- عفيفي (د. أبو العلا): من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣م.
- ١٣٠- عياد (أحمد توفيق): التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه وطبيعته أثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٠م.
- ١٣١- العيدروسي (عبد الرحمن): لطائف الوجود في مسألة وحدة الوجود، تقديم وتحقيق الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
- ١٣٢- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٣٣٤هـ.
- ١٣٣- الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، الطبعة السابعة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- ١٣٤- الغزالي (أبو حامد): مشكاة الأنوار، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
- ١٣٥- غلاب (د. محمد): مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

- ١- غلاب (د. محمد): المعرفة عند محي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر، (دار الكتاب العربي)، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ١- غنى (قاسم): تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م.
- ١- غومس (أميلو غرسيه): الشعر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.
- ١- فاخوري (حنا و خليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٦٣م.
- ١- فخري (ماجد): السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، تقديم د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- ١- فروخ (د. عمر): الفلسفة اليونانية في طريقها إلى المغرب، الطبعة الأولى، مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٤٧.
- ١- الفيروز أبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، الطبعة الثانية، المجلد ٣٧، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧١هـ/١٩٥١م.
- ١- القاربي السبغادي (علي بن إبراهيم بن عبد الله): الدر الثمين في محاسن الشيخ محي الدين، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، بيروت، ١٩٥٩.
- ١- قاسم (محمود): الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- ١- قاسم (محمود): ابن عربي وليينتر، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ١٩٧٢.
- ١- القاشاني (عبد الرزاق): شرح على فصوص الحكم، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣٢١هـ.
- ١- القزويني (زكريا بن محمد بن محمود) آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.
- ١- القشيري (عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية في علم التصوف، مصر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- ١- القفطي: تاريخ الحكماء.
- ١- القورني (عبد الحفيظ فرغلي): الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي، سلطان العارفين، مصر، ١٩٦٨م.
- ١- الكتبي (محمد بن شاكر بن أحمد) فوات الوفيات تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط مصر ١٩٥٣م، ج ٧.

- ١٥٢- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، مصر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
- ١٥٣- الكعبي: كتاب المقالات في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد.
- ١٥٤- كفاقي (د. محمد عبد السلام): اتجاهات إنسانية في الشعر الصوفي، كتاب في أدب الفرس وحضارتهم، نصوص ومحاضرات، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٧.
- ١٥٥- الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- ١٥٦- كوربان (هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مرو، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦م.
- ١٥٧- كيلاني (قمر): في التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، بيروت، ١٩٦٢م.
- ١٥٨- اللكهنوي (الشيخ آقا بذرك الطهراني): الذريعة إلى تصانيف الشيعة، القسم الرابع من الجزء التاسع، طهران، ١٣٤٨هـ.
- ١٥٩- ماسينيون: الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ١٦٠- مبارك (د. زكي): التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت، (دون تاريخ).
- ١٦١- مثر (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٣٦٧هـ.
- ١٦٢- محفوظ (حسين علي وجعفر آل ياسين): كتاب مؤلفات الفارابي، وزارة الثقافة العامة، بغداد، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- ١٦٣- محمود (د. عبد الحليم): المنقذ من الضلال، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩، (المنقذ من الضلال، تحقيق، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٢م).
- ١٦٤- محمود (عبد القادر): الفلسفة الصوفية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦/ ١٩٦٧م.
- ١٦٥- مذكور (د. إبراهيم بيومي): وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- ١٦٦- مذكور (د. إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ١٦٧- المرادي (أبو الفضل محمد خليل): سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مصر.

- ١٦- مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة عند اليوناني، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٦١م.
- ١٦- الملطبي: التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء.
- ١١- مغنية (محمد جواد): فلسفة المبدأ والمعاد، الطبعة الأولى، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٦١م.
- ١١- المقرئ (أحمد بن محمد التلمساني): نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. محمد محي الدين الحميد، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩.
- ١١- المناوي (عبد الرؤوف): فيض القدير، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٢هـ.
- ١١- مؤنس (حسين): تاريخ الفكر الإسلامي في الأندلس، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٥٥م.
- ١٦- مور (هنري توماس): أعلام الفلسفة، ترجمة متري أمين، تقديم، د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- ١٦- النابلسي (عبد الغني) كتاب الوجود وخطاب الشهود، تحقيق د. بكري علاء الدين (باسم الوجود الحق والخطاب الصدق)، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٥.
- ١٦- النابلسي (عبد الغني): إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزت حصرية، دمشق، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ١٧- النبهاني (يوسف بن إسماعيل): جامع كرامات الأولياء، الجزء الأول، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ومكتبة البابي الحلبي ١٩٦٢م.
- ١٧- النسفي (أبو المعين): بحر الكلام بمجموعة الرسائل، مطبعة كردستان، ١٣٢٩هـ/١٩١١م.
- ١٧- النشار (د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٥م.
- ١٨- النشار (د. علي سامي): قراءات في الفلسفة، الطبعة الأولى، الدار القومية للطباعة، الإسكندرية، مصر، ١٩٦٧م.
- ١٨- نصر (سيد حسين): ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، دار النهار، بيروت، ١٩٧١.
- ١٨- النقشبندی (عبد المجيد): الحقائق الوردية في حقائق أجلاء الصوفية.
- ١٨- النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف): رياض الصالحين، دار العربية للطباعة، بيروت، (دون تاريخ).
- ١٨- نيكلسون (رينولد): في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣.
- ١٨- نيكلسون (رينولد): الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريعة، القاهرة، ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

١٨٦- نيكلسون (رينولد): دراسات في التصوف الإسلامي، ترجمة الأستاذ نور الدين شريعة لم تنشر.

١٨٧- الهجويري (علي بن عثمان): كشف المحجوب، نشرة وترجمة نيكلسون، سلسلة جب، ليدن، ١٩١١.

١٨٨- هويدي (د. يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٨٩- اليافعي اليمني: مرآة الجنان وعبرة اليقظان فيما يعتبر من حوادث الزمان، ط القاهرة، ج ٣.

١٩٠- يحيى (د. عثمان): نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١٩١- يحيى (د. عثمان): الفتوحات المكية، نشر عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، (الأجزاء الستة الأولى فقط)، ١٩٧٢م.

المعاجم:

١- الزركلي (خير الدين): الأعلام، (١٠ أجزاء ومستدرك)، القاهرة، ١٩٥٤ - ١٩٥٩.

٢- كحالة (عمر رضا): معجم المؤلفين، تراجم مصنفى الكتب العربية، دمشق.

٣- دائرة المعارف الإسلامية: مادة ابن عربي، تعليق د. أبو العلا عفيفي، الترجمة العربية.

٤- دائرة المعارف (الشعب): مادة ابن عربي.

٥- دائرة معارف البستاني: مادة ابن عربي، طبعة طهران.

٦- فهرس الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة المصرية: مصر، ١٣٠٥هـ.

٧- فهرس المؤلفين بالظاهرية، مخطوط.

٨- كتبخانة وني الدين.

٩- لسان العرب لابن منظور: مادة فقه.

١٠- معجم البلدان (ياقوت الحموي): محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، مصر.

١١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، مصر.

١٢- المعجم الصوفي: د. سعاد حكيم، طبع بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٣- معجم المطبوعات العربية والمعرية: يوسف سركيس.

١٤- معجم المطبوعات: كوركيس عواد.

١٥- المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

١٦- الموسوعة العربية الميسرة: القاهرة، مكتبة الشعب.

مجلات والدوريات:

مجلة الأقلام: بغداد، الجزء الخامس، السنة السادسة، ١٣٨٩هـ.

مجلة الحركة الصوفية في القرن السابع هجري (ومذهب ابن عربي): جزء مصور من مجلة الحركة الصوفية (دون تاريخ لها).

مجلة لغة العرب، العدد ٩، مصطفى جواد.

مجلة المجمع العلمي العربي، العدد ٢٤.

مجلة منبر الإسلام، ذو القعدة، ١٣٨٦هـ.

سأ: المراجع الأجنبية:

- 1- Anawati et Gardet: *Mystique Musulman, Aspects et tendances*, Paris, 1961.
- 2- Burckhardt. T: *L'homme Universel*, Alger, Lyon, 1953.
- 3- Burckhardt. T: *Du soufisme, Introduction au Langage doctrinal du soufisme*, Alger, Lyon, 1957.
- 4- Dermenghem (Emile): *L'eloge du vin Al-Khamriya, Poème Mystique de Omer Ibn-El-Faridh*, Paris, 1931.
- 5- Massignon: *Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulman*, Paris, 1922.
- 6- Massignon: *Recueil de textes inédits concernant L'histoire de la Mystique en pays de L'islam*, Paris, 1929.
- 7- Nasr (Sayyed. H): *Islamique studies*, First Published, librairie de Lliban, Beirut 1967.
- 8- Nicholson (R.A): *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1927.
- 9- toshihiko (Izutsu): *The concept and Realty of Existences of Modern Man*, Mandola Book, 1976.
- 10- *Encyclopedie de l'islam*, V. 13.
- 11- Brockelmen. G: *Geschichte der Arabischen Litterature*, Berlin, 1902, Suppl. Leiden, 1938.
- 12- Lalande: *Voe tech*.

(٧) فهرس الموضوعات

.....	الإهداء
أ تقديم
١ مقدمة

الباب الأول

محي الدين بن عربي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الأول

ابن عربي، الرجل، أعماله، ومصادر نظرية وحدة الوجود

٨ مقدمة
٨ حياته
١٥ شيوخه وأساتذته
٥٦ بيئته وخصائص عصره
٨٣ أعماله

مصادر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

١٣٠ أولاً: المصادر غير الإسلامية
١٣٠ مصادر شرقية قديمة: الهند والفرس
١٣٨ المصدر اليوناني: الفلاسفة الطبيعيون الأوائل الإيليون، الرواقيون
١٤٦ الأفلاطونيون المحدثون
١٥٤ ثانياً: المصادر الإسلامية
١٥٤ القرآن الكريم
١٦٣ الحديث
١٧٣ علم الكلام
١٨٩ التصوف

الفصل الثاني

ابن عربي ومذهبه الصوفي

- ٢٢٣ أولاً: مفهوم التوحيد ومعنى الوجود عند ابن عربي:
- وحدة الوجود، الوجود المطلق، مراتب الوجود، الجواهر والأعراض،
- الذات الإلهية، الأحدية والواحدية، دائرة الوجود، الواحد والكثرة،
- ٢٣٠ الذات والصفات وعلاقتها بالعالم
- ٢٣٧ ثانياً: الصلة بين الله والعالم في مذهب ابن عربي الصوفي
- ٣٣١ الفيض أو التجليات (قضية الخلق في مذهب ابن عربي)
- الفيض الإلهي، التجليات، المشيئة الإلهية، المدد الإلهي، معنى الخلق،
- ٣٣٨ نفي الوجود من عدم
- ٣٧٢ ثالثاً: الحدوث والقدم (القول بالأعيان الثابتة)
- ٣٨٤ الأعيان الثابتة، نفي فكرة الزمان عن الوجود
- ٤٠٠ رابعاً: الجبرية أو الحتمية في مذهب ابن عربي
- ٤١٣ خامساً: الفناء

الفصل الثالث

الحب الإلهي ووحدة الشهود عند ابن عربي

- ٤٢٥ تمهيد
- ٤٢٧ وحدة الشهود كنتيجة مترتبة على الحب الإلهي
- ٤٥٤ وحدة الأديان
- ٤٧٧ الحقيقة والشرعية (الظاهر والباطن)
- ٤٩٣ الطريق الصوفي (المعراج أو السلم الروحي عند ابن عربي)
- ٤٩٧ طبيعة التصوف عند ابن عربي

الباب الثاني

عبد الكريم الجيلي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الرابع

عبد الكريم الجيلي، الرجل، حياته، أعماله، منهجه وخصائص مدرسته

٥٤٠	تمهيد
٥٤٠	حياته
٥٥٣	أساتذته ومعاصروه
٥٦٤	ثقافته وعصره
٥٧٥	مؤلفاته
٥٨٧	أثر مدرسة ابن عربي في تصوف الجيلي ومذهبه

الفصل الخامس

وحدة الوجود عند الجيلي وأثرها في مذهب الصوفي

٥٩١	تمهيد
٥٩٣	أولاً: الوحدة في مذهب الجيلي
٥٩٧	معنى الوجود عند الجيلي
	تصوره للوجود: يدور على ثلاثة محاور محور الذات، محور الأسماء،
٦١٧	محور الصفات
٦٣٢	الله واجب الوجود
٦٤٢	خروج المطلق عن مطلقيته: الحركة والسكون في مذهب
٦٤٥	الأحادية، الهوية، الإنسية
٦٥٧	التنزيلات والتجليات
٦٦٨	ثانياً: الواحد والكثير
٦٧٧	صلة الله بالعالم عند الجيلي

٦٨٥ قضية الخلق: هل هي من العدم أم بواسطة
٦٩٠ الحدوث والقدم (الأعيان الثابتة)
٧٠١ نفي فكرة الزمان عن الوجود
٧٠٧ ثلثا: الجبر والاختيار في مذهب الجيلي

الفصل السادس

مفهوم الحب الإلهي في تصور الجيلي

٧١٨ هيد
٧٢٠ تب الإلهي والفناء
٧٢٤ جات المحبة ومراتبها عند الجيلي
٧٣٠ آتب الفناء
٧٣٨ ندة المعبود وتعدد الأديان
٧٤١ مناف البشر وأجناسهم عند الجيلي
٧٤٨ ندة الشهود عند الجيلي

الفصل السابع

بين ابن عربي والجيلي

دراسة نقدية مقارنة

٧٦٧ لا أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن عربي والجيلي
٧٧٥ بآ: أثر ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي
٧٨٣ أ- عبد الغني النابلسي
٧٨٦ ب- مصطفى بن كمال الدين البكري
٧٨٩ ج- الأمير عبد القادر الجزائري
٧٩١ د- الشيخ حسن رضوان

الخاتمة

٨١١ ج البحث
-----	---------------

٨١٧ الفهارس
٨١٨ فهرس الآيات القرآنية
٨٢٦ فهرس أطراف الحديث
٨٢٩ فهرس الإعلام
٨٤٩ فهرس الفرق والجماعات
٨٥٧ فهرس المواضع
٨٦٤ مصادر ومراجع البحث
٨٦٤ أ- القرآن الكريم
٨٦٤ ب- السنة
٨٦٤ ج- المصادر والمخطوطات العربية
٨٦٤ ١- مؤلفات ابن عربي
٨٦٤ (المؤلفات المخطوطة)
٨٦٤ (المؤلفات المطبوعة)
٨٦٧ ٢- مؤلفات الجبلي
٨٦٧ (المؤلفات المخطوطة)
٨٦٨ (المؤلفات المطبوعة)
٨٦٩ د- كتب التراث
٨٦٩ - مصادر التراث (الكتب المخطوطة)
٨٧٠ - مصادر تخريج الأحاديث
٨٧٣ هـ- المراجع والمؤلفات العربية المطبوعة
٨٨٤ و- المعاجم
٨٨٥ ز- المجالات والدوريات
٨٨٥ ح- المراجع الاجنبية
٨٨٦ ط- فهرس الموضوعات
1-10 ي- المقدمة الانكليزية و الفرنسية

toute chose. Dieu est le grand Maître de la vérité comme il le dit: "Il a appris à l'homme ce qu'il ne cennait pas", et "Il y a un grand savant qui dépasse tout saavnt".

Les resultats les plus importants sont: Ibn 'Arabi et Al jili sont considérés comme étant soufismes plus que philosophes car leurs sciences ne sont pas rationnelles et théoriques, mais une émanation divine Tout ce qu'ils ont dit est inspiré par le Coran, suivant ainsi l'exemple du prophète Mohammad.

C'est aussi le résultat d'une expérience spirituelle où la raison et la logique n'ont aucun rôle, c'est plutôt le cœur qui est le centre de la foi et de la croyance en tout ce que Dieu et son prophète ont dit.

Par conséquent on peut dire que le pantheisme avancée par Ibn 'Arabi Al jili est un pantheisme spirituelle et non pas un pantheisme matérielle, contrairement à la théorie des philosophes qui voient que l'existence unit la matière à l'esprit parce qu'ils sont une seule chose, alors que les soufismes voient que l'univers apparent est une illusion et une imagination qui n'ont pas d'existence, mais que l'existence du vrai est à Dieu. Il n'est pas l'univers comme celui – ci n'est pas Dieu.

Les deux cheikhs ont réuni la vérité à la Charia, sans laisser tomber ni le Charaa ni les obligations suivant ainsi l'exemple du prophète.

Les deux cheikhs ont trouvé dans l'amour le moyen d'unifier l'adoration chez tous les êtres, l'amour divin est ainsi la base d'une religion universelle dépassant toutes les limites tracées par les groupes dans une seule religion. Sans l'amour, rien ne va plus, rien n'existe car l'amour est le secret divin de sa connaissance.

On peut dire ainsi que l'influence de Ibn 'Arabi ne se limite pas aux milieux islamiques seulement mais il a atteint aussi les milieux chrétiens comme l'a fait Dante dans sa comédie Divine et Spinoza dans sa doctrine de l'unité de l'existence.

La vérité de leurs sciences apparaît dans sa conception des principes religieux spirituels licites, son moyen est le cœur, sa vision du vrai apparaît dans

La 2^{ème} partie qui est une étude particulière sur Al jili, se compose de quatre chapitres sur le pantheisme.

Dans le chapitre 4, nous avons développé la biographie de jili, ses œuvres, sa doctrine soufisme, les caractéristiques de son école, ses cheikhs (ulémas), ses disciples et son époque.

Dans le chapitre 5, nous avons traité la doctrine de jili sur le panthéisme, sa conception de l'existence et ses degrés.

Le chapitre 6 traité de l'amour divin et de ses conséquences: l'anéantissement de l'individu de son existence externe pour être ressuscité ultérieurement. L'amour est le fondement de la vie soufisme où l'amant s'attache à l'être aimé et voit en lui la beauté divine. Il joint de sa beauté éternelle qui est le secret de l'existence et son premier principe.

Cet amour est suivi par un état de passion qui est l'anéantissement de l'individu qui ne voit que le vrai dans la création, il ne voit que Dieu, son anéantissement est alors en Dieu. Il sera inconscient à l'égard de tout ce qui l'entoure...

L'amour n'est qu'une relation réciproque entre les deux pôles de l'existence: le vrai et la création, dont dépend l'existence universelle. C'est pourquoi l'amour n'appartient pas au vrai uniquement mais il dépend également de la création.

Le 7^{ème} chapitre est réservé à l'analyse critique et comparative entre Ibn 'Arabi et Al jili. Nous Y avons montré les points de convergence et de divergence entre les deux personnalités soufistes qui ont vécu dans deux époques différentes. La théorie, la doctrine et la vision unique les a unifiés.

La conclusion de cette étude a mis en relief les résultats auxquels je suis parvenue et elle constitue les réponses aux questions ou aux hypothèses que j'ai posées au début de la recherche.

- Ibn 'Arabi et après lui Al Jili iront – ils jusqu'à prédire l'unité des religions, et nier, par conséquent, la multiplicité des religions et leur diversité?
- Quelle est la nature du soufisme chez chacun des deux: Ibn 'Arabi et Al jili? Leur soufisme était – il philosophique ou un pur soufisme fondé sur les doctrines du soufisme même?

La thèse se compose de deux parties:

La première partie qui est une étude particulière du principe panthéisme chez Ibn 'Arabi comprend trois chapitres:

Le 1^{ème} chapitre est sous le titre de Ibn 'Arabi: l'homme, sa vie, ses œuvres, ses dis-ciples. Nous Y avons exposé sa biographie complète, Y compris les étapes de sa vie en Andalousie, son apprentissage, ses connaissances acquises en fréquentant les grands Cheikhs (Ulémas) sur le Hadith, la doctrine, les lectures Coraniques, les sciences arabes. De plus, il a eu l'autorisation de les enseigner selon tous les principes qu'il a étudiés, outre les différentes sciences acquises. Il a eu des dis-ciples qui se sont enrichis de son immense savoir de la profondeur de sa pensée et de sa formation spirituelle.

Dans le 2^{ème} chapitre, nous avons traité sa doctrine soufisme, sa conception de l'unification, et le sens de l'existence selon ce principe.

Dans le 3^{ème} chapitre, nous avons exposé l'idée de l'amour divin et l'unité de la vision chez Ibn 'Arabi, comme étant le résultat de l'anéantissement, et de l'approche divine. Il a exprimé son amour divin d'après sa conception de la vérité de l'existence comme étant une vérité englobant le vrai et la création.

Nous avons signalé dans ce chapitre également l'unité des religions basée sur sa théorie de l'homme parfait ou ce qu'on appelle la vérité mohammétane. Le soufisme en général ainsi que le soufisme de Ibn 'Arabi admettent la théorie de l'unité des religions car la religion est unique, elle relève de Dieu quelle que soient ses formes et ses aspects.

Panthéisme
Entre
Ibn 'Arabi et Abdel – Karim Al Jili
Etude comparative analytique

Cette étude traite le problème de Panthéisme entre Ibn 'Arabi et Al Jili. s'agit d'une étude objective et complète qui vise deux objectifs importants .

- 1- Essayer de découvrir la vie de Ibn 'Arabi et Al Jili et leur éducation religieuse qui exprime une sincérité exempte de toute idée en dehors de l'Islam, mais elle se fonde sur le Coran et la sunna du prophète.
- 2- Découvrir la vérité de leur soufisme islamique en le montrant d'une manière indivisible, complète et objective.

Les directives de la recherche peuvent se résumer par les questions suivantes:

- Quelle est la nature de Pantheisme d'après les deux cheikhs Ibn 'Arabi et Al Jili?
- Quel Sont les Points de différence et de concordance dans leur conception de cette unité?
- Peut – on considérer Ibn 'Arabi et Al Jili deux soufis plutôt que deux philosophes?
- Quelle est l'influence d'Ibn 'Arabi et du Jili sur le soufisme islamique en général?
- Quelles sont les Différences entre Ibn 'Arabi et Spinoza dans leur conception de panthéisme?
- Quelles sont les Conséquences de la conception de l'existence selon Ibn 'Arabi ?

- 3- Also the two sheikhs linked between reality and legislation, they never left the balance of legislation, imitating the steps of the prophet.
- 4- Both of them explained existence in a spiritual way no interfering for the material in it, it was the result of their abilities to achieve Godly flood. The two sheikhs found in love the only way to unite religions, to this the Godly love was the basis of a universal religion beyond borders that the religion parties drew. Since love is the Godly secret to know itself.
- 5- Ibn Arabi influenced the Islamic environments in different countries. Moreover, some commentators found that he had already strongly influenced the Christian world. We can see this effect in Dante especially his (Divine Comedy), and Spinoza.

two sufi personalities, Ibn Arabi and Al-Jeili, who lived in different ages, but were united by the same creed, style, and common vision.

The conclusion of the research focused on showing the results which the study achieved, and it was considered as answers to suppositions given in the introduction of the study.

The most important results were:

- 1- Ibn Arabi and Al-Jeili were considered sufists rather than philosophers since their sciences were not drawn from sight and thought but from Godly overflow, and all their speeches were extracted from Al-Koran's verses, they were following the prophet. Their method in achieving knowledge was an inspiration revealing and taste method and, it was the result of a spiritual experience no role for the mind in it and no need to logic also, but the heart was the center of the faith and to believe in God and His prophet in all and what ever they said, as in God's saying "we will show them our verses in the horizons and in themselves".
- 2- To this we may say that the pantheism Ibn Arabi and Al-Jeili talked about was a spiritual uniqueness based on taste, revelation, and inspiration and not a unique material existence, which contradicted the philosopher's theory in which existence combined the substance and the soul because they are one thing, while sufism saw that material world and illusion while imagination has no existence. God is the real existence, He is not the world and the world is not God.

In the fourth chapter we dealt with Al-Jeili's life, his works, his sufi method, the features of his school, his sheikhs, and his students, and the nature of his age.

In the fifth chapter we dealt with Al-Jeili's creed in patheism, his illustration of existence and its stages.

The sixth chapter dealt with the idea of God loving and what follows, as man's mortality of the exterior existence to achieve immortality. Love was the basis of sufi life, where the lover was deeply attached to his beloved, to his Godly beauty and enjoying his immortal beauty because, God is the secret of existence and its purpose, love is a Godly grace planted in the hearts of God lovers and this love to sufism was followed by a state of passion which is mortality where the man rejects any vision except God, so, his mortality is in God and love is nothing but a relation between the two sides of existence with its realism and creation, to it stood the matter of universal existence. Also we clarified the concept of mortality between Al-Hallaj and the Indian or what was known as Zavana who had the same conclusion about religious uniqueness in one source that is God, and as a result of mortality Al- Heili ended in truth vision, so his uniqueness was visionary as a fruit of Godly love and mortality, it was the signs of human perfection, and a determined result to the spiritual experiences that the sufi suffered through his life.

The seventh chapter of the research was specially specified for the critical comparative study between Ibn Arabi and Al-Jeili, in which we identified the phases of agreements and disagreements between them, so we were obliged to show the aim we sought in connecting between these

What is the nature of sufism to Ibn Arabi and Al-Jeili, is it philosophical sufism or pure sufism based on sufi methods?

This thesis came in two parts - the first, was considered as a special study about the creed of pantheism to Ibn Arabi, it consists of three parts: The first, under the title of, Ibn Arabi: the man, his life, his work, and students, in it I tried to search his biography, his life, and what he had acquired from the great sheikhs of his age about the prophet Mohammad's speech and the jurisprudence reading of the Holy Koran. His students acquired his knowledge and followed directly his spiritual attitude.

In the second chapter, the study discussed his sufi creed and his concept about uniqueness and the meaning of existence that this creed revolved round.

In the third chapter, we declared the idea of Godly love and the unique revealings to Ibn Arabi, since it was the expected result of mortality and Godly approach, Ibn Arabi expressed his God loving through his vision to the existence reality since it was a collective reality about the truth and creation, and every beloved is ultimate or the figure of the ultimate beloved is the truth, so, the beloved is true in what he loves, more over he is true in his inspirations of unlimited figures, material, mental, or spiritual.

The second part which was considered as a special study about Al-Jeili, consists of four parts about pantheism.

***PANTHEISM BETWEEN
IBN ARABI AND AL-JEILI
ANALYTICAL COMPARATIVE STUDY***

The recent study deals with pantheism between Ibn Arabi and Al-Jeili.

To this end we have two points to reveal.

- First: An attempt to reveal the different aspects of the life of Ibn Arabi and Al-Jeili, their religious source which expressed a real affection in which no foreign thought can interfere. It was based on the Holy Koran and the Sunna of the prophet.
- Second: Revealing their real Islamic Sufi belief in drawing a complete subjective figure.

The leading suppositions of this research are concluded in these questions:

- What is the nature of pantheism that the two sheikh talked about?
- What are the phases of agreements and disagreements in their imagination about pantheism?
- Is it possible to consider Ibn Arabi and Al-Jeili Sufists and not philosophers?
- What was the tract that Ibn Arabi and Al-Jeili left in Islamic sufism in general?
- What are the phases of disagreements between Ibn Arabi and Spinoza due to their pantheism's imagination?
- What is the result of the pantheism which Ibn Arabi called for?
- Did Ibn Arabi and Al-Jeili call for religion uniqueness and obviously deny religious enumerations?

